Ч 14 5/35

В. БЫСТРЯНСКИЙ

КОММУНИЗМ
И
РЕЛИГИЯ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПЕТЕРБУРГ ▪ 1920

В. БЫСТРЯНСКИЙ

КОММУНИЗМ И РЕЛИГИЯ

Библиотека Российского Исторического Музея
№ 8961

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПЕТЕРБУРГ ⌀ 1920

Четвертая Государственная типография, Фонтанка, 57.

Напечатано 20.000 экземпляров..

Коммунизм и религия.

I.

На долю коммунистической партии выпала счастливая задача освободить человечество от цепей капитализма и привести его в царство свободы, для выполнения ее по всей линии с традициями соглашательства и оппортунизма, свившими себе прочное гнездо во II Интернационале.

Во всех сферах жизни революционный пролетариат, борясь за свою диктатуру, освобождается от наслоений буржуазной идеологии, свинцовым грузом лежавших на II Интернационале и тянувших его ко дну, – коммунисты восстановляют искаженное оппортунистами подлинное учение Маркса, возрождают его во всей его революционной непримиримости.

В таком же положении оказалась коммунистическая партия и в вопросе об отношении к религии и церкви.

И здесь, верная духу марксовой доктрины, наша партия заняла позицию, правильно выражающую интересы революционного пролетариата.

Как гласит принятая на 8 съезде программа нашей партии, свои задачи в области религиозных отношений партия определяет следующим образом:

„По отношению к религии Р. К. П. не удовлетворяется декретированным уже отделением церкви от государства и школы от церкви, т.-е. мероприятиями, которые буржуазная демократия выставляет в своих программах, но нигде в мире не довела до конца, благодаря многообразным фактическим связям капитала с религиозной пропагандой.

„Р. К. П. руководствуется убеждением, что лишь осуществление планомерности и сознательности во всей общественно-хозяйственной деятельности масс повлечет за собой полное отмирание религиозных предрассудков. Партия стремится к полному разрушению связи между эксплоататорскими клас-

сами и организацией религиозной пропаганды, содействуя фактическому освобождению трудящихся масс от религиозных предрассудков и организуя самую широкую научно-просветительную и анти-религиозную пропаганду. При этом необходимо заботливо избегать всякого оскорбления чувств верующих, ведущего лишь к закреплению религиозного фанатизма".

Иную постановку вопроса мы находим в программах старых социал-демократических партий, входивших в состав II Интернационала.

Так, в программе германской социалистической партии, принятой на объединительном конгрессе в Готе в 1875 году, значится требование об объявлении религии частным делом. Отсюда оно перешло и в программу позднейших социал-демократических партий.

В Эрфуртской программе германской соц.-дем., принятой на партейтаге в 1891 году, под п. 6, значится: „Объявление религии частным делом. Уничтожение всех взносов из общественных средств на религиозные и церковные нужды. Церковные и религиозные общины должны быть рассматриваемы, как частные союзы, совершенно самостоятельно управляющие своими делами".

Об отделении церкви от государства и объявлении религии частным делом говорит и Гайнфельдская программа австрийской соц.-дем. 1892 г.

Параграф Эрфуртской программы о религии переписан и в программе австрийской соц.-дем. партии, принятой на партейтаге в Вене в 1901 году.

Пресловутого пункта об объявлении религии частным делом мы не встречаем в программе рабочей партии Франции, выработанной при ближайшем участии Карла Маркса.

Там говорится только: „Упразднение бюджета исповеданий и возвращение нации так-называемых имуществ „мертвой руки", движимых и недвижимых, принадлежащих религиозным корпорациям (декрет Коммуны 2-го апреля 1871 года), включая все промышленные и торговые имущества этих корпораций".

Об отношении Маркса к этому вопросу можно судить по его словам в известной критике Готской программы, опубликованной в 1891 году Энгельсом. Касаясь принципа „свободы совести", выставленного в программе, Маркс писал: „Рабочей партии следовало бы по этому случаю высказать свое убеждение, что буржуазная „свобода совести" ничто без терпимости ко всем возможным сортам религиозной свободы совести и что ее собственная задача состоит в том, чтобы освобождать совесть от всякой религиозной чертовщины. Но выходить из буржуазного уровня у нас не любят".

„Из буржуазного уровня" Готской программы не выходил, как мы видели, весь II Интернационал...

Выйти за пределы буржуазного уровня, вернувшись к Марксу, выпало на долю его духовной наследницы—Российской Коммунистической партии.

II.

Необходимо восстановить, поэтому, учение Маркса о религии,—проблеме, занимавшей его с первых же шагов его литературно-политической деятельности.

Как мы увидим, родоначальник коммунизма резко и отчетливо поставил вопрос и дал на него ответ, не оставляющий места никаким сомнениям и недомолвкам.

Еще в сороковых годах 19 столетия Маркс и Энгельс выражали убеждение, что все традиционные идеи, стоящие над человеком, сами собою отпадут после радикального разрыва с существующими экономическими отношениями. Религиозные верования, до сих пор руководившие людьми, исчезнут вместе с теми условиями, которые их порождали: человек будет „двигаться вокруг самого себя, как вокруг действительного своего солнца; религия же есть только иллюзорное солнце, которое движется вокруг человека, пока он не движется вокруг самого себя" (*Маркс*. „К критике гегелевской философии права").

С точки зрения *Маркса*, если существует религия, это свидетельствует о недостаточности настоящей жизни, о недостаточности того государственного быта, в котором живут люди. „Религиозны члены политического государства вследствие дуализма между их индивидуальной и родовой жизнью... Христианской является политическая демократия постольку, поскольку в ней человек — не один какой-либо человек, а каждый человек—имеет значение, как суверенное, как высшее существо, — человек в своем незаконченном, необщественном проявлении, человек в своем случайном существовании, человек как он есть, человек как он испорчен всей организацией нашего общества, потерян и отчужден от самого себя, отдан под господство нечеловеческих отношений и элементов, одним словом, человек, который еще не есть действительно родовое существо" (*Маркс*. „К еврейскому вопросу").

Маркс и *Энгельс* объявили религии непримиримую войну. В обществе будущего религия исчезнет сама собой,—в антагонистическом обществе настоящего она вредна, как призрачная иллюзия, отвлекающая человеческую мысль от действительного зла.

„Религия есть самосознание и самочувствие человека, который или еще не нашел, или уже потерял самого себя, писал *Маркс* в цитированной уже нами юношеской его работе „К критике гегелевской философии права“...

Это государство, это общество производят религию, извращенное сознание мира, потому что они сами представляют извращенный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d'honneur, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она есть *фантастическое осуществление* человеческого существа, потому что человеческое существо не имеет еще своего истинного осуществления.

„Борьба против религии посредственно есть таким образом и борьба против того мира, духовным ароматом которого является религия.—Страдание есть у одних выражение действительного страдания, у других—протест против действительного страдания. Религия есть вздох угнетенного сознания, чувство бессердечного мира, а также дух бездушных условий. Она есть опиум народа.—Уничтожение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья. Требование устранения иллюзий относительно своего состояния есть требование устранения того состояния, которое нуждается в иллюзиях. Критика религии есть таким образом по существу критика той юдоли скорби, в которой религия является сиянием святости“ (Ib.).

Итак, борьба с религией для Маркса становится орудием борьбы с тем миром, порождением которого является религия,—как он говорит там же: „Критика неба превращается в критику земли, критика религии—в критику права, критика теологии—в критику политики“.

Еще в 1848 году в „Коммунистическом Манифесте“ *Маркс* и *Энгельс* указали на неизбежность решительного разрыва с религиозными идеями в эпоху коммунистической революции.

„Когда древний мир клонился к гибели, древние религии были побеждены христианской религией. Когда христианские идеи были вытеснены в XVIII веке просветительными идеями, феодальное общество вело последний бой с революционной в то время буржуазией. Идеи свободы совести и вероисповедания выражали лишь господство свободной конкуренции в области знания“.

Религиозная идеология характеризовала все известные уже ступени исторического развития, ибо „эксплоатация одной части общества другою является фактом, общим всем минувшим столетиям. Поэтому, нет ничего удивительного, что, несмотря на все разнообразие и все различия, общественное сознание всех столетий вращается в определенных

общих формах, в формах сознания, которые вполне уничтожаются лишь с окончательным исчезновением классовых противоположностей.

„Коммунистическая революция—самый радикальный разрыв с традиционными имущественными отношениями; не удивительно, что в ходе ее развития совершается самый радикальный разрыв с традиционными идеями".

В одном месте своего „Капитала". (Том I, изд. 1920, стран. 47, 48) *К. Маркс* характеризует религиозный мир, как рефлекс реального мира. „Для общества товаропроизводителей, характерное общественно-производственное отношение которого состоит в том, что продукты труда являются здесь для них товарами, т.-е. стоимостями, и что отдельные частные работы приравниваются здесь друг к другу в этой единообразной форме, как одинаковый человеческий труд,— для такого общества наиболее подходящей религией является христианство с его культом абстрактного человека, в особенности в своих буржуазных разновидностях, каковы протестантизм, деизм и т. д... Условиями их существования являются низкая ступень развития производительных сил труда и соответственная связанность отношений людей в рамках процесса, созидающего их материальную жизнь, а вместе с тем *связанность* всех их отношений друг к другу и к природе. Эта *реальная связанность* [1]) отражается идеально в древних естественных и народных религиях. Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного жизненного процесса, т.-е. материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободно обобществившихся людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем".

Марксизм видит в религии лишь мистическую оболочку, прикрывающую реальный субстрат истории—производственные отношения,—одну из форм идеологии, меняющуюся вместе с преобразованием реального базиса исторического процесса—хозяйственной структуры общества.

Энгельс в „Людвиге Фейербахе" начертил общие линии эволюции религиозных верований.

„В средние века, с развитием феодализма, христианство, приспособляясь к нему, преобразовалось в соответствующую ему религию, с соответствующей иерархией. С выступлением буржуазии, в противоположность феодальному католи-

---

[1]) Этимологическое значение латинского слова religio и есть связь (от religare).

цизму, развивалась протестантская ересь, появившаяся впервые среди альбигойцев в южной Франции, в период наивысшего расцвета тамошних городов.

„В средние века все формы идеологии—философия, политика и право—примыкали к теологии и играли, по отношению к ней, подчиненную роль. Это заставляло всякое общественное и политическое движение принимать теологическую форму, так как исключительно религией питаемому сознанию масс собственные интересы этих масс должны были быть облечены в религиозную форму для того, чтобы вызвать крупное движение.

„И как буржуазия с самого начала создавала придаток из неимущих, не принадлежащих ни к одному из признанных сословий городских плебеев, поденщиков и всякого рода слуг,—предшественников позднейшего пролетариата,—так и ересь с самого начала распадается на умеренно-буржуазную и революционно-плебейскую, презираемую еретиками буржуа.

„Неискоренимость протестантской ереси соответствовала непобедимости выступающей буржуазии; когда эта буржуазия достаточно окрепла, борьба ее с феодалами, имевшая до того по-преимуществу местный характер, начала принимать национальные размеры. Первый великий акт борьбы—так называемая реформация — разыгрался в Германии“ („Людвиг Фейербах“).

В эпоху величайшей из буржуазных революций—Великой французской революции XVIII века, религия уже не играет более прогрессивной роли,—она становится консервативной силой. Как говорит далее *Энгельс*:

„Насильственные меры Людовика XIV только облегчили французской буржуазии возможность произвести революцию не в религиозной, а в исключительно политической, единственно соответствующей развитой буржуазии форме. В Национальном Собрании вместо протестантов заседали вольнодумцы. И христианство вступило в свою последнюю стадию. Оно утратило способность на будущее время служить идеологическим покровом для стремлений какого-либо прогрессивного класса, оно все более и более превращалось в монополию господствующих классов, обративших его просто в орудие управления, с помощью которого сдерживаются низшие классы. При этом различные классы пользуются своей собственною, подходящей для них религией: иезуитско-католическую или ортодоксально-протестантскую исповедуют землевладельцы; либеральная и радикальная буржуазия исповедует рационализм. При этом совершенно безразлично, верят эти господа или нет в ту религию, которую они официально исповедуют“. („Людвиг Фейербах“).

В „Анти-Дюринге“ *Энгельс* выводит религию из состояния зависимости людей от внешних сил—сил природы и общества.

„*Все религии являются* не чем иным, как *фантастическим отражением в сознании людей тех внешних сил*, которые господствуют над их повседневным существованием,—отражением, в котором силы земли принимают „надземные“ формы.

„В начале истории такое отражение получают силы природы, которые в дальнейшем развитии у различных народов испытывают самые разнообразные и самые пестрые олицетворения[1]). Но вскоре, рядом с силами природы, на сцену выступают также *социальные силы, которые вначале представляются людям такими же чуждыми и непонятными* и которые с такой же естественной необходимостью господствуют над людьми, как и силы природы. Фантастические образы, в которых вначале отражались только таинственные силы природы, получают при этом общественные аттрибуты и делаются представителями исторических сил.

„В современном буржуазном обществе над людьми, как враждебные силы, *господствуют* ими же созданные *экономические отношения*. Таким образом фактическое основание религиозной рефлективной деятельности продолжает существовать, а вместе с ним—и сами религиозные рефлексы. И если буржуазная экономия вносит известное понимание в причинную связь этого господства враждебных сил, то это по существу ничего не меняет. Буржуазная экономия не может, в общем, ни воспрепятствовать кризисам, ни оградить отдельных капиталистов от потерь, тяжелых долгов и банкротств, ни отдельных рабочих от безработицы и нищеты. Слова: „человек полагает, а бог (т.-е. чуждое господство капиталистического способа производства) располагает“ остаются в силе. Одного знания, хотя бы оно шло дальше и глубже знания буржуазной экономии, недостаточно для того, чтобы общественные силы подчинить *господству общества*. Для этого, прежде всего, необходим общественный *акт*. И когда этот *акт* будет совершен, когда общество путем экспроприации средств производства и планомерного управления ими освободит себя и всех своих членов от рабства, в котором их в настоящее время держат ими же созданные, противостоящие им, как угнетающая, чуждая сила—средства производства; когда человек не будет только „полагать“, но будет и „располагать“, тогда только исчезнет

---

[1]) Генрих Кунов указывает, что условия общественного бытия человека воздействовали определяющим образом на его религиозные представления уж на самых низких ступенях его развития. („Возникновение религии и веры в Бога“, Москва, 1919, 26).

последняя чуждая сила, которая теперь еще отражается в религии, и вместе с тем исчезнет и само религиозное отражение, по той простой причине, что *нечего будет отражать*".

Итак, коммунизм, по мысли *Маркса* и *Энгельса*, знаменует не только избавление человечества от тяжкого бремени материальных забот, от всех форм неравенства, кабалы, эксплоатации и угнетения, но и от духовных оков, наложенных на него веками рабства у сил природы и общества.

Если *Маркс* и *Энгельс* говорили про „Коммунистическую революцию", что „пролетариям нечего терять в ней, кроме своих цепей", они имели в виду не только материальные цепи, оковы тяжкого физического рабства у эксплоататоров,—но и не менее пагубное рабство духовное, порабощение пролетариев идеям господствующего класса, выкованным последним для увековечения классового строя.

Понятно, поэтому, что духу *Марксова* учения отвечает не провозглашение нейтралитета в борьбе свободной мысли и церковной ортодоксии, как это делала руководящая партия II Интернационала, а смелая и мужественная борьба с опиумом религии, начертанная на знамени передового отряда III Интернационала—Российской Коммунистической партии.

Боевой революционный дух подлинного *марксизма* в религиозном вопросе ярко проявляется в следующих словах *Фридриха Энгельса* в статье „Программа коммунаров-бланкистов". („Volksstaat", 1874, № 73).

„У европейских рабочих партий атеизм является неразрывно связанным с социализмом, хотя в некоторых странах он довольно часто напоминает собою атеизм того испанского бакуниста, который говорил: веровать в Бога—противно всякому социализму, но веровать в Деву Марию—это совсем другое дело, в нее естественно должен веровать всякий порядочный социалист. *Относительно огромного большинства немецких рабочих—социал-демократов можно даже сказать, что для них атеизм—уже пройденная ступень; это слово, имеющее чисто отрицательное значение, неприменимо к ним, так как они выступают уже не теоретическими, а только практическими противниками религии*: они *покончили с идеей Бога*, они живут и мыслят в мире действительности и являются поэтому материалистами. То же будет, вероятно, во Франции". Борьба с религиозным суеверием представляет в глазах *Энгельса* — непреложный долг коммуниста.

Весьма недвусмысленно высказывался *Энгельс* и относительно методов борьбы с религиозным суеверием, — он решительный противник всяких преследований церкви. *Энгельс* критикует французских бланкистов, которые, „чтобы показать, что они всех радикальнее, по примеру революцио-

неров 1793 г., отменяют Бога декретом: „Пусть Коммуна навсегда освободит человечество от этого призрака бедствий прошлого (т.-е. Бога), от этой причины (несуществующий Бог—причина) всех бедствий настоящего. В Коммуне нет места для священника, всякая религиозная манифестация, всякие религиозные организации должны быть запрещены". И это требование о превращении людей в атеистов подписано двумя членами Коммуны, которые имели, кажется, случай вполне убедиться, во-первых, в том, что на бумаге можно приказать очень-очень многое, но этого еще недостаточно для того, чтобы приказание было исполнено, а во-вторых, в том, что преследования являются лучшим *средством* к укреплению нежелательных убеждений. Несомненно одно: *единственная услуга*, которую можно еще оказать теперь религии, это—объявить атеизм обязательным символом веры и, перещеголяв все Бисмаркские законы против церкви, *запретить вообще всякую религию*".

Но идейную борьбу с церковью *Энгельс*, как и *Маркс*, считал незыблемой заповедью коммунизма.

Не пассивное объявление религии „частным делом" для рабочего класса, а активная борьба против нее, как одного из орудий классового господства капитала,—вот боевой лозунг *Маркса* и *Энгельса*.

Крайне интересно, что этот активный, действенный характер отношения марксизма к религии был правильнее понят некоторыми представителями противостоящего нам буржуазного стана, чем многими социал-демократами.

Верно схватил сущность их доктрины в этом пункте (как и в ряде других,—напр., в их учении о государстве) известный русский юрист-кадет, профессор *Новгородцев*, в своей большой работе „Об общественном идеале" (печаталось в Московском журнале „Вопросы философии и психологии" с 1911 года (книга 109).

Вполне прав наш профессор, утверждая, что „Примириться с религией, объявить религию „частным делом" каждого, как впоследствии сделала социал-демократическая партия, с точки зрения *Маркса* потому невозможно, что это значило бы признать, хотя бы только и для существующих отношений, допустимыми и дозволенными усыпляющие иллюзии, примириться с самообманом иллюзорного счастья народа, вместо того, чтобы разоблачить и эти иллюзии и их настоящее основание". („В. Ф. и П.", кн. 132—3,371).

С редкой для буржуазного ученого объективностью проф. *Новгородцев* прибавляет, что *Маркс* и *Энгельс* отнюдь не думали бороться с религиозными верованиями насильственным путем.

„Само собою разумеется, что, объявляя религии войну, *Маркс* и *Энгельс* не имели при этом в виду мер запретитель-

ных и принудительных. В письме к *Больте* от 23 ноября 1871 г. *Маркс* относит атеизм, как догмат, обязательный для членов [1]) организации, к числу „поверхностных идей"; а *Энгельс* высмеивает" специфически прусский „социализм" *Дюринга*, налагающего запреты на религию и „натравливающего на нее своих жандармов будущего". (См. „Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft", I. S. 342—4).

„Но отказываясь от принуждения, они тем с большей горячностью хотели действовать убеждением, и именно поэтому *они никак не могли бы примириться с провозглашением, что „религия есть частное дело каждого"*. (Курсив наш). Религия, по их мнению, исчезнет с крушением несовершенных общественных отношений, но война с ней должна вестись и теперь в том смысле, что должна разоблачаться сущность религии, как „общей теории этого мира и его энциклопедического компендиума". (Ib., примечание). Буржуазный профессор, лютый враг социализма, понимает непримиримую позицию, занятую *Марксом* по отношению к религиозной форме идеологии, лучше, чем многие из называющих себя марксистами.

Новгородцев обличает отступление и в этом вопросе руководящей партии II Интернационала—германской социал-демократии от заветов Маркса.

Положение о провозглашении религии частным делом каждого, стоявшее еще в Готской программе, было перенесено отсюда в Эрфуртскую.

Вот как мотивировал этот пункт один из вождей II Интернационала Вильгельм Либкнехт в своей речи на Эрфуртском партейтаге в 1891 году:

„Известно, как социал-демократия выставляется в виде красного призрака, как о нас говорят и в особенности как о нас говорит духовенство: что мы партия атеистов, желающая у всех насильственно отнять религию и насильственно подавить церковь. Чтобы наперед отнять почву у этих демагогических оклеветаний и у этой благочестивой лжи, или, по крайней мере, чтобы обломать у них острее, мы объявляем, что отношение к религии есть собственное дело каждого, объявляем *религию частным делом*. Признаюсь, я долго противился тому, чтобы включить в программу это заявление, диктуемое лишь практическими соображениями и по своему содержанию не требующее объяснений. Но в виду систематического заподазривания нашего отношения к религии представляется необходимым это высказать. *Социал-демократии, как таковой, нечего делать с религией*. Каждый

---

[1]) Новгородцев имеет здесь в виду сделанную Марксом характеристику бакунинского „Alliance de la Democratie Socialiste", см. «Письма К. Маркса, Фр. Энгельса и др. к Ф. Зорге, пер. с пред. Аксельрода» СПБ. 1908, 46.

человек имеет право думать и верить, как он хочет, и никто не имеет права кого-либо просвещать в его религии и вере, ограничивать его мышление и веру или же обращать их к какому-либо ущербу для него".

Новгородцев справедливо видит в объявлении религии частным делом—не для государства, а для партии пролетариата—отречение от революционного марксизма.

„В свое время *Маркс* заклеймил это провозглашение, назвав его буржуазным, и настаивал на том, что рабочая партия должна выразить убеждение, что буржуазная „свобода совести" есть не более как терпимость по отношению ко всем родам религиозной свободы совести, рабочая же партия стремится освободить совесть от религиозных воздействий. Либкнехт забыл заветы Маркса, забыл завещанную им вражду к религии...". („Вопросы филос.", кн. 136, стр. 131).

По справедливому замечанию *Новгородцева*, „Маркс никогда не сказал бы, что социал-демократии нечего делать с религией; он сказал бы, что с религией ей надо вести неустанную борьбу".

Далек был от коммунизма в вопросе о религии другой вождь германской социал-демократии, — а вместе с тем и второго Интернационала,—Август Бебель.

На Мюнхенском партейтаге, отвечая Велькеру, призывавшему партию к открытой борьбе с церковью, *Бебель* сказал:

„...Каждый может верить, во что он хочет; как социал-демократ, он может быть и католиком, и материалистом, и атеистом, это никого в партии не касается... Мы стоим—и в этом заключается наше священнейшее убеждение—на той точке зрения, что в вопросах религиозной веры мы должны соблюдать абсолютный нейтралитет, и ничего иного, кроме нейтралитета". Обращаясь затем к Велькеру, *Бебель* решительно советовал ему не касаться религии и церкви и особенно в тех избирательных округах, в которых „представлен католический элемент"!!

Новгородцеву представляется „особенно любопытным" это отступление марксизма (не марксизма, а „марксистов". *В. Б.*) пред силою религиозных убеждений и в особенности перед влиянием католицизма. Уже в свое время *Маркс* настаивал как раз на противоположном. В письме к *Энгельсу* от 25 сентября 1869 года после своего переезда через Бельгию и по Рейну он писал:

„Bei dieser Tour durch Belgien, Aufenthalt in Aachen und Fahrt den Rhein herauf habe ich mich überzeugt, dass energisch, speciell in den catolischen Gegenden, gegen die Pfaffen losgegangen werden muss. Ich werde in disen Sinn durch die Inter-

nationale wirken (Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx. Stuttgart, 1913. IV, S. 194“) [1]).

Отделение церкви от государства, экспроприация церковного имущества—должно быть первым необходимым шагом пролетариата после взятия им власти, по мнению Маркса.

Он говорит о Парижской Коммуне:

„Коммуна приступила немедленно к сокрушению власти духовенства, этого орудия духовного порабощения; она декретировала распущение и экспроприацию всех церквей, поскольку они были корпорациями, владевшими имуществом. Священники должны были вернуться к скромной жизни частных людей и, подобно их предшественникам—апостолам, жить милостынею верующих“. („Гражданская война во Франции“).

Требование отделения церкви от государства стояло и в программах соц.-дем. партий II Интернационала.

Однако, когда вожди этих партий оказались у власти, они отнюдь не торопились с проведением этого программного требования в жизнь. Так было повсюду, где в правительстве были социал-демократы,—в России в 1917 г., в Германии в 1918—1920 г.г.

В 1919 г. в Венгерской Советской республике объединившиеся с коммунистами и взявшие с ними совместно власть социал-демократы сделали все, что было в их силах, чтобы помешать сокрушению владычества церкви.

Народный Комиссар по военным делам Венгерской Советской республики, тов. Bela Szanto, в своей книге „Klassenkämpfe und Diktatur des Proletariats in Ungarn“ (Petrograd, 1920) пишет об этом:

„Рабочие не забыли, что и социал-демократическая программа заключает в себе требование разделения государства и церкви, и не захотели поэтому повторять старые приемы социал-демократии после Октябрьской революции. Правительство Октябрьской революции, в которой социал-демократы играли руководящую роль, обошло это требование. Когда затем позже, по случаю правительственного кризиса, число портфелей социал-демократии увеличилось и они получили также портфель духовных дел и просвещения, отделение церкви от государства было обойдено таким образом, что духовные дела были выделены из министерства просвещения и для них было учреждено отдельное министерство, а министерство просвещения было передано социал-демократам;

---

[1]) При моей поездке по Бельгии, пребывании в Аахене и поездке вверх по Рейну я убедился, что необходимо энергичное выступление против попов и как раз в местностях с католическим населением. Я буду действовать в этом духе через Интернационал.

но в остальном все осталось без изменения. Рабочие прекрасно знали, что это означало не приближение к отделению церкви от государства, а, напротив, отдаление от него. Поэтому, завладев политическою властью, они потребовали настоятельнейшим образом решения этого вопроса. Напрасно прождав распоряжения Правительствующего совета (des Regierenden Rates), местные советы стали действовать самостоятельно и издали постановления о разделении государства и церкви. Разумеется само собою, что, за отсутствием однородного распоряжения и обстоятельных инструкций относительно приведения его в исполнение, местные рабочие советы пытались решать этот вопрос различно. Что, за отсутствием распоряжения Правительствующего совета, духовенство оказывало местным рабочим советам сопротивление и протестовало против отделения церкви от государства, является логическим следствием колебаний Правительствующего совета. Духовенство и другие контр-революционные элементы скоро освоились с положением дел и начали организацию сопротивления. Вскоре вспыхнула борьба по этому вопросу, и среди этой борьбы как советы, так и разъезжавшие по провинции агитаторы, делали неточные заявления и издавали, без сомнения, даже неправильные распоряжения. Когда Правительствующий совет и народные комиссариаты просвещения и внутренних дел пожелали положить беспорядку конец своими распоряжениями, положение дел было таково, что эти распоряжения не носили уже характера диктаторского мероприятия, а вызывали ложное представление, будто рабочие советы не признаются, и духовенству и церковным общинам делаются уступки, что могло только ободрять контр-революционные силы. Церкви, ярмарки и процессии были сборными пунктами для контр-революции. Духовенство пользовалось кафедрою для агитации против диктатуры пролетариата.

„Само собою разумеется, что устранение из школ преподавания Закона Божия оставалось также только на бумаге. Контр-революция была уже слишком сильна для того, чтобы так легко подчиниться этим распоряжениям, и преподавание Закона Божия в провинции было мало-по-малу вновь введено, если и не в рамках нормального учебного плана, то все же вне его и во всяком случае в школе.

„Если в последние дни диктатуры, когда клерикальная контр-революция работала совершенно бесстыдно и открыто, какой-нибудь социал-демократический народный комиссар вносил предложение о том, чтобы рабочие советы контролировали подрывную работу (die Minierarbeit) в церквах, то ему по справедливости могли ответить: „Теперь, когда вы взлелеяли и взрастили клерикальную контр-революцию, не время вносить предложения! Вы должны были при утвер-

ждении диктатуры вести себя как социалисты, вместо того, чтобы саботировать разделение государства и церкви!" (стр. 82).

Не лучше действовали соглашатели и в России.

В России только Советская рабоче-крестьянская власть провела в жизнь отделение церкви от государства и церкви от школы,—требование, стоявшее до революции в программах многих „демократических" и „социалистических" партий.

„Казалось бы, у нас в России для осуществления демократических реформ—отделения церкви от государства и изгнания ее из школы — налицо такая благоприятная обстановка, что проведение их в жизнь окажется такой легкой и посильной задачей для всякой честной революционно-демократической власти", писал *В. Десницкий* [1]), в первые месяцы после Октябрьской революции ожесточенно резко осуждавший на страницах *„Новой Жизни"* Советскую власть, между прочим, и за ее политику в делах веры; но и *Десницкий* признает полное банкротство соглашательства.

„Своему прежнему религиозному свободомыслию изменили не только кадеты, которые лакейски начали обивать пороги Собора не так давно еще презираемой ими православной церкви и вдруг воспылали горячей ревностью о Боге и к посещению богослужения,—притом нередко этот неожиданный рецидив благочестия пережили такие „православные", которые до того времени лоб свой христианский истово перекрестить не умели. Не только, повторяю, кадеты возвратились на лоно матери-церкви, но и правый с.-р. Руднев обещал великие блага и милости и безболезненное процветание православию под государственным покровом „самой могущественной в России", правящей эс-эровской партии. Даже такие признанные вожди российского социализма(??), социалисты с европейским именем, ответственные вожди революционного пролетариата и трудового крестьянства (??), как Чернов, Церетели, нашли совместным со своим социалистическим свободомыслием „терпимое и снисходительное" отношение к церковной присяге на верность государству и... революции. Недаром честный маклер церкви Андрей Уфимский, черно-мантийный князь из бывших дворян, так усиленно предлагал эс-эрам свои услуги по приспособлению православной церкви на службу российскому социализму... И неудивительно, что трусливая колеблющаяся власть соглашательской эры коалиционных министерств так и не решилась (не успела) прикоснуться к веками освященным государственным правам и привилегиям православной церкви.

---

[1]) „Церковь и Школа" в „Вестнике просвещения", Петербург, январь-март 1919 г., 12—13.

„И когда большевизм, ставши у власти, решительно приступил к проведению демократических реформ, отделению церкви от государства и изгнанию Закона Божьего из школы, то он встретил противников своим мероприятиям не только в лагере естественных „защитников церкви, но также и там, где он мог рассчитывать только на самое горячее сочувствие и на самую решительную поддержку“,—между прочим, и в стане Десницкого и его друзей, прибавим мы.

Ныне, однако, г. Десницкий признает, что для широких кругов демократии, тех кругов, из которых пополнялись ряды социалистических партий, неожиданная „переоценка“ и до сих пор не замолкающие призывы к осторожности и постепенности в отношении к церкви являются или плодом напуганного недомыслия, или преступлением против своей политической совести“ [1]).

Коммунистическая партия в России, захватив государственную власть, провела в жизнь отделение церкви от государства и школы от церкви. Рабочие революции на Западе вступят на этот путь вслед *за русским* пролетариатом.

III.

Марксова теория видит в религии одну из форм идеологии, определяемую в конечном счете экономическим базисом общества.

Теория научного социализма одна дает ключ к пониманию законосообразности религиозных явлений.

Но исследование данной совокупности фактов,—как и вообще научное знание,—находилось в классовом обществе в руках касты ученых, тесно связанных общностью интересов с его господствующими классами.

Объективное научное изучение психологии и истории религии наталкивается на предрассудки, тесно связанные с интересами имущих классов, — здесь прогресс затруднительнее, чем в какой-либо другой отрасли научного знания, исключая разве политическую экономию [2]). Этого не скрывали и буржуазные ученые, занимавшиеся историей религии.

„То, что обусловливает собою интерес этого вопроса, в то же время чревато опасностями, пишет талантливый французский историк Гастон Буассье. С вопросами, так или иначе соприкасающимися с историей религии, необходимо обращаться всегда очень осторожно, а обыкновенно к их изучению приступают очень редко без всякой предвзятости. В предстоящем нашему исследованию вопросе предрассудки были

[1]) Ib., стр. 12—13.

[2]) „Сам атеизм представляет самый небольшой грех по сравнению с критикой традиционных отношений собственности“, писал Маркс в предисловии к „Капиталу“ т. I, Москва, 1920, XLIV.

так сильны, что некоторые историки, смотря по тому, каких они мнений придерживались, делали вполне простодушно совершенно различные заключения из одних и тех же документов". („Римская религия от времен Августа до Антоников", Москва, 1914, 6).

Известный немецкий ученый *Г. Эббингауз* в своем „Очерке психологии" (стр. 10 и 11) говорит об одном „обстоятельстве, которое тормозило развитие психологии и которое, повидимому, еще долгое время будет действовать в том же направлении. К известному числу важнейших психологических проблем мы относимся недостаточно беспристрастно, мы с живейшим интересом сочувствуем какому-нибудь одному определенному решению их больше, чем всякому другому. Представление о строгой закономерности всех душевных явлений, а значит и о полной обусловленности наших действий, которое образует основную предпосылку всякого серьезного психологического исследования, не только королем Фридрихом Вильгельмом I могло толковаться с успехом, как учение, подрывающее все основы порядка в государстве и армии и отнимающее у него право наказывать дезертирство своих гренадер; и в настоящее время многие мыслители признают его за „опасное". Оно-де уничтожает всякую возможность наказания и наград, делает бессмысленным всякое воспитание, наставление, увещание, действует ослабляющим образом на нашу энергию, а поэтому оно должно быть признано непригодным. Совершенно так же, благодаря связи с глубочайшими потребностями души и сильнейшими желаниями людей, затруднено и спутано спокойное исследование других основных вопросов, например, вопроса об истинной сущности души, ее отношении к телу и к его жизни и смерти, а также выдвинутого в недавнее время вопроса о развитии душевной жизни из низших, свойственных животным, форм до высших человеческих, то, что должно рассматриваться только, как вероятное истолкование доступных исследованию фактов, как чисто научная теория, все это становится делом веры и хорошего образа мыслей, или, наоборот, признаком мужественной независимости духа и свободы от суеверий и ходячих предрассудков. При чрезвычайной практической важности данных вопросов все это вполне понятно, но очень мало приносит пользы для нахождения правильных по существу ответов и вместе с тем отвлекает от трудного и постоянно прогрессирующего исследования отдельных проблем".

Не в меньшей мере соображения охраны порядка в государстве и в обществе мешали научной трактовке проблем, религии, установлению фактов религиозной истории и правильному истолкованию их роли в развитии человеческого рода.

Однако, понимание действительной связи событий пробивает себе дорогу даже сквозь толщу заблуждений и предрассудков буржуазной науки.

Причинная обусловленность религиозных верований социально-классовыми отношениями общественных союзов раскрывается и в трудах ученых, стоящих далеко от исторического материализма,—углубление в предмет, тщательное изучение фактов религиозной жизни само наталкивает их на правильное решение вопроса.

Крайне поучителен в этом отношении пример знаменитого немецкого ученого *Вундта*, автора классических трудов по индивидуальной психологии и психологии народов.

В своем труде „Миф и религия" (СПБ. 1913) *Вильгельм Вундт* на основании изучения обширного фактического материала вскрывает зависимость начальных ступеней религии от социальной организации.

„Там, где первобытный анимизм выступает в своей наиболее первоначальной, совершенно свободной от примеси посторонних мифологических элементов форме, там вообще отсутствует более прочная социальная организация, выходящая из рамок отдельной семьи... Но по мере того, как связь племен принимает более прочные формы, начинают обнаруживать свое действие и иные мотивы... Типичным примером этого является Австралия: здесь многие из живущих почти совершенно изолированно туземных племен Квинсленда потеряли почти всякое воспоминание о более или менее близком родстве с другими кланами, с которыми они встречаются; вместе с этим они не имеют никаких мифологических представлений, выходящих из рамок самой первоначальной веры в души и в чародейство. Наоборот, большинство других австралийских племен давно привлекло к себе внимание социологов правильностью своей, хотя и первобытной, но твердо установленной половой организации. При этом наименования отдельных кланов, часто заимствованные из мира животных, указывают на ясно выраженный тотемизм... Но эта тесная связь *между социальной организацией и мифологическим развитием есть лишь частный случай связи между первой и культурным развитием вообще.* Человек, живущий изолированно или в узком круге слабо связанной отдельной семьи, предоставлен – как в физическом, так и в духовном отношении—почти исключительно своим собственным силам; он имеет дело лишь с теми орудиями, которые он изготовляет в зависимости от своей мгновенной потребности или по столь же первобытным образцам и с теми представлениями, которые он создал под влиянием своих естественных инстинктов. Здесь нет воспоминаний о предыдущих поколениях, идущих далее поры своего собственного детства. Поэтому здесь повторяются, не показы-

вая признаков развития, одни и те же представления, имеющие своим источником непосредственно окружающую среду или же давление неизменных инстинктов и чувств. Отсутствие традиции не дает места дальнейшему развитию представлений. Поэтому причиной однообразного характера веры в души и ее узко ограниченной сферы является *изолированность* во времени и в пространстве, отсутствие социальной связи и исторического предания. Но оба эти момента—именно общественная изолированность и ограниченность исторического воспоминания рамками единичного существования—в свою очередь, тесно связаны друг с другом, так как лишь племенной союз сохраняет память об отдельном человеке и его деяниях.

„*Культ животного предка представляет собой непосредственное* религиозное выражение естественного миросозерцания человеческого общества, *успевшего подняться над состоянием сплошной орды*... Господство тотемизма означает, что род, племя, а затем и складывающийся из родственных племен народ, создавая прочные нормы в области нравов и обычаев, переносят их также и в сферу культа... Итак, культовое и социальное значение тотемизма тесно связаны между собой: *родовая организация создает упорядоченные нормы культа, а культ укрепляет организацию общества.*

„Объединяя в дальнейшем раздробленные дотоле племена общими религиозными целями, он становится одним из важнейших факторов перехода от родового устройства, породившего тотемистические культы, к образованию более обширных национальных союзов и тем самым ведет, конечно, к своему собственному уничтожению". (*Вундт.* „Миф и религия", 242—3).

„*Готемизм не причина, а следствие социальной организации.* (Ib., 254).

„Характерным признаком всякой формы культа, принадлежащей к области тотемизма, является отношение к животному или какому-либо другому тотему, как к своему предку; с другой стороны, само это генеологическое отношение представляет лишь непосредственное *мифологическое отражение племенного строя*". (Ib., 254).

В Полинезии „явился обычай закреплять право собственности посредством торжественного провозглашения табу,—обычай, применявшийся среди полинезийцев знатными людьми для упрочения своей собственности, но также и для произвольного присвоения чужого имущества. Таким образом, по разделении на сословия, *запреты табу стали служить интересам благородных и богатых*, увеличивая их могущество" (279).

„Что отличает демонов плодородия от всех прочих представлений о душах, духах и демонах, так это их связь с совместно ощущаемой жизненной нуждой и стремлением бороться с этой нуждой посредством совместного же культа и совместной работы. Это приводит к такому *тесному слиянию работы и культа,* что в операциях вспахивания, посева и жатвы, пропитанных религиозными церемониями, сама работа становится культом, и путем естественного обращения этой связи культ становится работой, рядом действий, столь же необходимых для удовлетворения жизненных нужд, как и обработка поля" (357—8).

Весьма вероятно, что *Вундт*—подобно Мольеровскому „мещанину во дворянстве"—и не подозревает, что он говорит прозой—прозой исторического материализма.

Но такова логика фактов,—действительный ученый, стремясь упорядочить их и найти их внутреннюю связь, даже против своей воли вынужден подтвердить правильность метода Маркса!

Мысль, что корни религии нужно искать в общественной среде, все более прокладывает себе дорогу и в головы людей, чуждых и враждебных пролетарской идеологии—марксизму. Таков, напр., французский философ *Гюйо.* В своей книге „Безверие будущего" он указывает, что большинство подходов к решению религиозной проблемы грешит игнорированием социальной основы религии.

„На протяжении нашей работы, говорит он, мы встретимся со множеством различных определений религии. Одни запечатлены физической точкой зрения, другие—метафизической, третьи—точкой зрения нравственной, *но социальной точки зрения в них мы почти никогда не встречаем.* Между тем, при ближайшем рассмотрении оказывается, что все религиозные концепции объединяются именно этой *идеей общественной связи между человеком и силами,* стоящими выше его, но более или менее его напоминающими. Истинно-религиозным человек становится, по нашему мнению, тогда, когда он над человеческим обществом, в котором живет, ставит другое, более могущественное и возвышенное, общество универсальное и, так сказать, космическое. Свойство общительности, принимаемое за одно из свойств человеческой природы, в таком случае расширяется и доходит до самых звезд" [1]).

„Религиозная связь, продолжает он, была установлена ex analogia societatis humanae: сначала *взаимные отношения людей,* то дружеские, то враждебные, *перенесли* на объяснение физических фактов и природных сил, затем на метафизическое объяснение мира, на объяснение его создания, со-

[1]) „Безверие будущего", СПБ. 1908, XVII.

хранения и управления; наконец, сделано было дальнейшее обобщение социологических законов, и пришли к мысли, что мирное или воинственное состояние, царящее между людьми, семьями, племенами и нациями, царит и между отдельными волями, которые ставили ниже природных сил или выше их. *В основе всех религий*, по нашему мнению, лежит мифическая или *мистическая социология*, понимаемая как объяснение тайны всего существующего. Религии не являются чистым антропоморфизмом, тем более, что животные и фантастические существа сыграли в них значительную роль; они суть представление об универсальном распространении всех отношений, как добрых, так и дурных, какие только могут существовать между отдельными волями, всех социальных связей, воинственных или мирных, дружеских или враждебных, выражающих послушание или возмущение, покровительство или власть, подчинение, страх, уважение, преданность или любовь: *религия—это универсальный социоморфизм*" (XVIII).

„Если бы мы были вынуждены заключить развиваемую в этой книге теорию в краткое и, в силу этого, узкое определение, говорит *Гюйо*, мы сказали бы, что религия есть в фантастической и символической форме физическое, метафизическое и моральное объяснение всего существующего *по аналогии с человеческим обществом.* (Курсив наш). В двух словах, религия—это универсально-*социологическое объяснение мира* в мифической форме" (XIX).

Гюйо, конечно, не видит сущности человеческого общества в тех отношениях, в которые люди становятся друг к другу в процессе производства,—но зависимость религиозной надстройки от социальных отношений от него не ускользнула.

Кой-где, однако, французский философ подходит к правильной постановке проблемы. *Гюйо* говорит о первобытном человеке:

„Повторяем, как человек, он *очеловечивает* (курсив подлинника) природу; он живет в обществе с другими людьми и свои *общественные* (к. н.) отношения дружбы и вражды переносит на все окружающие его предметы".

Деспотическому правлению монарха или аристократии, ведущему к отсутствию чувства ответственности у подданных, соответствует идея провидения.

„Принцип деспотизма в основе тождествен с принципом постороннего, сверхъестественного провидения: в нем заключается своего рода отказ от руководства событиями, отречение. Люди как бы вверяют себя потоку событий; таким путем они избавляют себя от самых жестоких разочарований, создаваемых побежденной волей. При господстве провидения нет места личной воле; ваша воля заменена другой; люди же ограничиваются выражением пожеланий и

надежд, и молитвы и просьбы заменяют труд и деятельность. Апатичные и вялые, они пассивно следуют за ходом событий; если события складываются неблагоприятно, то всегда есть некто, на кого можно свалить вину, кого можно проклинать, умилостивлять; если же, наоборот, все идет благополучно, то сердце изливается в молитвенных славословиях, не говоря уже о том, что в глубине души (таков уж человек) достижение желательного результата в известной мере приписывают своим личным усилиям; вместо того, чтобы говорить: я хотел, говорят: я просил, я молил" (74).

„Изменения в способе производства, ведущие к техническому прогрессу, наносят жестокий удар суеверию.

„Машина—это создание нынешнего века—нанесла самый сильный удар идее провидения и конечных целей, стоящих вне мира реальных явлений. Известно, что невинная хлебная веялка подверглась проклятиям священников и неприязненно была встречена крестьянами, потому что она отдавала на службу человеку и приспособляла для унизительной работы такую провиденциальную силу, как ветер" (76).

С усовершенствованием способов производства связано и улучшение транспорта.

Усовершенствованные пути сообщения тоже являются одним из крупных факторов разрушения догматических верований: ничто так не охраняет религию от всякого рода разрушительных влияний, как дно глубокой долины или крутые излучины несудоходной реки. Последними преданными приверженцами античных религий были крестьяне, pagani, откуда и самое название паганизм. Но в наше время деревня втягивается в общий круговорот, горы прорезываются, и усиленная циркуляция людей и их изделий ведет за собой усиленную циркуляцию идей: религии, так сказать, нивелируются к одному уровню, и этот последний должен неизбежно слабеть и меркнуть по мере развития и распространения научных познаний. Во все времена народы, которые вели подвижный образ жизни, видели, как в их странствованиях изменялись их религиозные верования".

Вызванный к жизни новый способ производства, развитие личной инициативы также несовместимо с властью суеверий над умами людей.

„В числе факторов, которые в будущем нанесут еще сильный удар унаследованной догме о Провидении, мы отметим развитие всех родов искусства, даже торговли и промышленности, которые, собственно, делают только первые свои шаги. Любой коммерсант, любой промышленник, привыкает уже рассчитывать только на себя, на свою инициативу, на свою личную изобретательность и находчивость. Он знает, что работать значит молиться, но не в том смысле, что труд имеет какую-то мистически-религиозную ценность, а в том,

что ценность его вполне доступна ему и может быть реализована. Этим самым он вырабатывает в себе живое и все возрастающее чувство личной ответственности. Сравните, например, ремесло игольщика (промышленный быт) с ремеслом солдата (военный быт). Действия первого по необходимости должны быть обдуманными, они развивают в нем чувство личной ответственности, между тем, как второй привык в каждый данный момент отправляться, не зная куда, повиноваться, не зная почему, быть побежденным или победить, не зная как и каким образом. Понятно, что такое душевное состояние может только служить почвой, на которой вырастает чувство безответственности, идея о счастливой или несчастливой случайности, идея о вмешательстве провидения. Таким образом *промышленность* там, где она не смотрит на рабочего, как на машину, и требует от него вполне сознательных и обдуманных действий, *в высокой степени способствует освобождению человеческого духа от давления унаследованных представлений и традиций.* И то же самое можно сказать о *торговле.* Здесь, правда, выжидание благоприятной случайности и относительная пассивность играют большую роль: купец вынужден ждать покупателя, и не всегда от него зависит, придет ли этот покупатель. Отсюда и большая склонность к иррациональным идеям и предрассудкам, которые, однако, будут исчезать по мере того, как роль личной инициативы и активности в торговле будет возрастать. Всего каких-нибудь тридцать лет тому назад в одном очень благочестивом и набожном городе существовали еще мелкие торговцы, которые считали грехом подводить балансы в своих книгах раньше конца года: „часто заглядывать в книги, чтобы убеждаться, в прибылях мы или в убытках,—говорили они,—это значило бы не доверять Богу и навлекать на себя несчастье. Наоборот, чем реже подсчитываешь доходы, тем больше они будут возрастать". Прибавим, что благодаря таким суждениям и приемам, не лишенным, впрочем, некоторой своеобразной наивной логики, дела этих торговцев шли не особенно важно. Между тем в современной нам торговле, где ум должен быть вечно осмотрительным, деятельным и напряженно работать, точный и верный подсчет, вытесняя случайность, становится главным и единственным фактором успеха. Что же касается риска, от которого до поры до времени торговля, при всех предосторожностях, не может еще избавиться, то его будет покрывать быстро разрастающаяся операция „страхования".

Итак, торговля и промышленность ведут к выветриванию религиозных верований как среди пролетариата, так и среди буржуазии.

Однако, как раз освобождение пролетариата от религиозного суеверия и заставляет буржуазию поддерживать

церковь, в предания которой она сама утратила веру. Вот почему, как усиленно подчеркивает сам *Гюйо*, „в наше время религиозное чувство нашло себе защитников среди тех, которые, подобно *Ренану*, *Тэну* и многим другим, больше всех уверены в „нелепости“ самих догм. Когда они становятся на точку зрения чисто интеллектуальную, т.-е. в общем, на свою собственную точку зрения, то все содержание религии, все догмы, все обряды кажутся им поразительными заблуждениями, какой-то обширной системой бессознательного взаимного обмана“ (204).

Но для массы, говорят эти „аристократы духа“, религия необходима. Как справедливо замечает *Гюйо*, „в глубине этого убеждения о всемогуществе религиозного чувства часто таится некоторое презрение к тем, которые являются игрушкой в руках этого чувства: это-де рабы мысли, их нужно так и оставить прикованными к своей тачке, запертыми в ничтожных границах отмежеванного им горизонта. Аристократия науки и мысли, самая ревнивая из всех аристократий, и некоторые из наших современных ученых непременно хотят носить на своих мозгах свои аристократитеские гербы. По отношению к народу они держатся политики несколько презрительной милости и снисхождения,—оставить его в блаженном спокойствии при его верованиях, погруженным в атмосферу предрассудков, где он только и может жить“.

„На их взгляд, некоторые высшие умы могут, без всякого ущерба, освобождать себя от религии; но народные массы не могут этого сделать. За избранниками необходимо оставить право свободной критики и свободной мысли; аристократия духа должна оградить себя в своих владениях, принадлежащих только ей“.

Материальной основой подобных представлений являются корыстные интересы господствующих классов.

„Народам, — говорят аристократы,— необходимо христианство: оно служит школой, где вырабатывается чувство уважения“.

„Без религии, — говорят еще они,— социальный вопрос сметет с арены все народы: одна только церковь охраняет собственность“.

„Неужели Бог не больше, как средство спасти капиталиста?“ спрашивает *Гюйо*. И он не без иронии напоминает, что отцы церкви отнюдь не были ревнителями частной собственности.

„Все, исключая жен, составляет у нас общее достояние,—не раз повторяют Тертулиан и св. Юстин.—Мы вносим в общину и делим между собой все“. Известно, как яростно и пылко нападали отцы церкви на частную собственность. „Земля“,—говорит *св. Амвросий*,—дана одинаково всем—и

бедным и богатым. Почему же, вы, богачи, думаете, что она принадлежит только вам"? „Природа создала одно общее право; насилие и захват создали право частное". „Богатство и изобилие всегда есть следствие воровства", говорит *св. Иероним.* „Богач—вор", говорит *св. Василий.* „Только несправедливость могла создать частную собственность", говорит *св. Климент.* „Богатые — разбойники и грабители", говорит *св. Златоуст.* Даже *Боссюэ* в одной из своих проповедей говорит: „Ропот бедных людей вполне справедлив. Почему такое неравенство условий жизни людей?" Наконец, *Паскаль,* резюмируя в одном образе все коммунистические идеи, составлявшие основу христианской проповеди, говорит: „эта собака моя, это место под солнцем мое, говорили эти бедные дети: вот начало и прообраз всякой узурпации на земле". Но бедные дети — люди — не всегда мирились с такой узурпацией, и отсюда, начиная с средних веков, все восстания и резни: жакерии во Франции, Тэйлор—в Англии, анабаптисты и Иоанн Лейденский—в Германии. После подавления этих великих взрывов, в руках христианских священников оставалось в те времена *могучее средство укрощать массы обещанием вознаграждения на небе: блаженны бедные, ибо они узрят Бога"* (217—218)

Правда, философы, подобные *Вундту* и *Гюйо*, являются исключением в стане буржуазной науки.

Большинство даже наиболее свободомыслящих писателей буржуазии, говоря о социальном значении религии, отделываются тирадами в роде известного копенгагенского профессора Гефдинга, который определяет „ценность религии с социологической точки зрения" в следующих выражениях:

„Социальное значение церкви состоит прежде всего в том, что она—в ее наиболее совершенных формах—защищала, а отчасти и теперь еще защищает, высокий идеализм посреди ограниченного, прозаического, подавленного мира, в котором многим людям лишь при помощи церкви удается немного приподнять свою голову и взглянуть на вечные звезды. Церковь открыла широким массам мир мысли и поэзии, и без нее эти массы погибли бы в борьбе за жизнь или совершили бы свой жизненный путь в тупом одичании, никогда не ощущая в себе присутствия высших идеальных сил". („Философия религии", 2-е изд., СПБ., 1912, 331).

Есть, однако, в стане буржуазии и более откровенные ученые, которые ставят точки над „i" и правильно характеризуют социальную роль религии.

Вот, например, гаагский профессор *Штейнметц,* посвятивший целую книгу апологии войны.

Он берет быка за рога. „Главное преимущество церквей, как они есть, заключается в том, что они делают граждан, и *прежде всего бедняков послушными из страха*

перед Божеским наказанием и в надежде на вечную жизнь; отчасти они ослабляют естественный страх смерти, что чрезвычайно важно с точки зрения военной. Но они могли бы сделать еще больше, гораздо больше. Они могли бы пробудить в человеке высокий энтузиазм, глубокое воодушевление действительными идеалами. Церковь должна служить жизни, принимать в соображение жизнь и ее требования и этим преодолевать смерть. Образцом в этом отношении мог бы нам служить действительно вполне благочестивый народ Японии".

(„Философия войны" *Штейнметца*, Петербург, 1915, стр. 164).

По мнению голландского „ученого", церковь должна воспитывать народ в милитаристских чувствах.

Цитированный уже выше нами немецкий ученый *Эббингауз* говорит о роли религии, как орудия в борьбе классов.

„Религия по своей природе является отменным боевым средством в той борьбе господ против рабов, о которой была речь выше. Она дает спокойствие человеку. Спокойный же человек скорее будет доволен своей судьбою, чем беспокойный, в силу чего и управлять им значительно легче. Религия учит при известных обстоятельствах, что блеск и богатство этого мира не имеют цены, тлен; что, наоборот, тем лучше будет *бедному и угнетенному* в ожидающей его будущей жизни.

„Кто не верит этому, не следует ее предписаниям, тем предстоят тяжкие кары.

„На это религия особенно упирает, хотя возникла не для устрашения, а, напротив, для победы над страхом.

„Первоначальный смысл этих учений, созданных в утешение униженным и угнетенным, состоял не в том, чтобы удержать их таким образом в страданиях", правильно замечает *Эббингауз*, но „издавна господа усердно стремились забрать в свои руки религию, как могучее орудие для того, чтобы держать в повиновении неспокойных подданных, притом как орудие, более действительное, чем грубая сила, потому что оно не так легко вызывает жестокую реакцию".

— „Как нам охранять людей от социал-демократии, когда они не ходят больше в церковь?" говорит помещик. „Солдат, который не боится Бога,—негодный солдат", заявляет генерал. „Трон и алтарь"—лозунг королей". („Очерк психологии", 211—2).

В эпохи кризисов, несущих страдания человеческому роду, религиозная вера находит обильную пищу.

По словам *Эббингауза* („Очерк психологии", 205), „мать религии—страх и нужда, и хотя после своего возникновения религия распространяется, главным образом при помощи авторитета, она давным-давно бы уже вымерла

если бы не возрождалась все время вновь и вновь из этих двух источников. Если нужда и страх велики, религия крепнет. *Церкви наполняются и паломничества усиливаются во время войн и опустошительных эпидемий.* В пылу сражения, в тяжелой болезни, на тонущем корабле невольно вырывается молитва даже у того, чьи губы уже отвыкли от нее".

Знаменитый француз 18 века *Дени Дидро* в своем романе „La religieuse" (1760), где он описывает быт женских монастырей в католической Франции, рисует переживание монахини в минуту крайнего отчаяния, до которого ее довели преследования настоятельницы монастыря,—указывает, что вера дала его героине утешение.

Ce fut alors que je sentis la supériorité de la religion chrétienne sur toutes les religions du monde; quelle profonde sagesse il y avait dans ce que l'aveugle philosophie appelle la folie de la croix. Dans l'état où j'étais, de quoi m'aurait servi l'image d'un législateur heureux et comblé de gloire? Je voyais l'innocent, le flanc percé, le front couronné d'épines, les mains et les pieds percés de clous, et expirant dans les souffrances; et je me disais: „Voilà mon Dieu, et j'ose me plaindre!"... Je m'attachai à cette idée, et *je sentis la consolation renaître dans mon coeur; je connus la vanité de la vie, et je me trouvai trop heureuse de la perdre,* avant que d'avoir eu le temps de multiplier mes fautes." (Oeuvres choisies de Diderot, t. I, Paris, 1886, 72).

Религиозная вера и религиозная практика примиряют верующего с жизненными невзгодами, заставляют его с ними мириться, вместо того, чтобы вести борьбу со злом.

Генрих Гомперц, в своей книге „Жизнепонимание греческих философов и идеал внутренней свободы" (СПБ., 1917, 10 и 11), пишет о действии жертв и молитв на душевное состояние верующего.

„Они укрепляют уверенность и бодрость духа верующего, позволяют ему переносить тяжелые жизненные невзгоды с большим спокойствием и мужеством.

„Верующий приносит богам дары и старается жить угодной им жизнью. Таким путем он надеется обеспечить себе в *будущей жизни* такую *долю,* которая вознаградит его за невзгоды и бедствия земной жизни".

Эта надежда *„вооружает его против превратностей этой жизни, последние утрачивают для него свою остроту, они перестают даже быть для него истинным злом.*

„Остается только исключительно верующее упование на любящее и преисполненное отеческих чувств существо. Оно, это существо, направляет все, касающееся нас, так или иначе ко благу. Хотя бы в такой форме, что то, что кажется нам здесь злом, по-истине имеет удовлетворяющий смысл и ценность".

Подобное умонастроение „позволяет верующему переносить самые тяжкие невзгоды судьбы со спокойствием, с тихой преданностью и радостной уверенностью. Таким образом, для верующего—буде его вера чиста и тверда—зло совершенно исчезает из мира, и его внутренняя судьба становится совершенно независимой от внешней. Таким путем, следовательно, он достигает внутренней свободы".

Удивительно ли, что сильные мира сего так цепко держались всегда за религию?

Подтверждением этой мысли может служить пережитая недавно человечеством эпоха империалистской войны.

Французский писатель *Лебон* так характеризует усиление суеверия во Франции.

— „Во время войны обнаружилось некоторое оживление религиозных верований. Но вряд ли можно было бы теперь утверждать, что это явление способно пережить вызвавшие его причины. После войны 1870 года религиозное движение, во время войны достигшее довольно большого развития, исчезло необычайно быстро.

„Каждый мог заметить, что подъем религиозных верований наблюдался не только на фронте, но и у многих выдающихся писателей. Даже такие историки, как *Габриэль Ганото*, защищали библейскую идею, что Бог виновник и причина войны. В введении к своему большому труду об Европейской войне *Ганото* говорит: „Откуда эта война? Была ли она неизбежна? Какой человек или какие группы людей должны нести за нее страшную ответственность? Не была ли она в предначертаниях Божьих? Что это: несчастие или случай, неизбежная эволюция или роковая необходимость? Несчастная ли это ошибка или спасительное бедствие, или не есть ли это больше всего—покаяние?"

Другой выдающийся академик *Поль Бурже* с первых дней войны высказывал подобные же мысли. В одной из больших газет он уверял, что „бедствия нации являются наказанием за ее грехи". Для того, чтобы смягчить гнев Божий, он советовал устраивать общественные богослужения" [1]).

В романе Уэльса „Мистер Бритлинг и война", рисующем эволюцию английского интеллигента за время войны,— духовная одиссея героя кончается возвращением его к богу. „Религия—первое и последнее,—говорит свободомыслящий ранее *Бритлинг*, потеряв сына. Только с Богом... Он—Царь единственный. И, конечно, я должен писать о Нем".

---

[1]) Gustave Lebon, Premières conséquences de la guerre, Paris, 1917, 124—125.

О роли церкви в мировой войне см. также *Max Adler*. „Zwei Jahre Weltkriegsbetrachtungen eines Socialisten". Nürnberg, 1916, 45—48.

Но *Анри Барбюсс*, давший в своих романах „В огне“ и „Свет“ картину переживаний французского солдата-фронтовика, образно выявляет процесс выветривания религиозных верований под влиянием суровых уроков войны.

Вот поразительная сцена, которую рисует авиатор в романе „В огне“: „Было воскресенье, и внизу с обеих сторон совершалось воскресное богослужение: алтарь, священник и стадо солдат. Чем больше я спускался, тем яснее я видел, до какой степени все это одинаково, идиотски одинаково. Одна церемония была как бы отражением другой. Мне казалось, что у меня двоится в глазах. Я спустился еще ниже. По мне не стреляли. Почему? Не знаю... И тогда я услышал... До меня долетала как бы одна общая молитва: один общий гул песнопений возносился к небу, проходя мимо меня. Я летал взад и вперед, чтобы вслушаться в эту смутную смесь церковных напевов, — и чем больше они силились заглушить друг друга, тем больше они сливались воедино в небесной выси, где я находился. Вокруг меня стала разрываться шрапнель в тот момент, когда, спустившись очень низко, я уловил два крика, слившихся воедино: „Gott mit uns“ и „С нами Бог“. Я улетел.

„Что же это такое? — восклицал он (рассказчик). Вообразите себе эти две совершенно одинаковые массы, *кричащие совершенно одинаковые слова, и все-таки друг другу враждебные*, хотя и тожественные по внешнему виду. Что же ответить на это Господу Богу? Я знаю, что он знает все. Но даже зная все, он не сообразит, что ему делать“.

„Но все-таки, как же он смеет, этот Бог, позволять всем одинаково думать, что он с ними, а не с другими, — вдруг воскликнул авиатор, настойчиво доискивавшийся разгадки тайны.—Почему он заставляет всех нас кричать: „С нами Бог!“ „Нет, вы ошибаетесь,—Бог с нами“.

И в результате тяжелых переживаний у людей, измученных войной, появляется углубленное отрицание Божества.

— Я, — промолвил тогда скорбный голос, — *не верю в Бога. Я знаю, что он не существует, потому что мы страдаем.* Пусть говорят, что хотят, и выдумывают, что угодно, но я *не могу допустить, чтобы страдания невинных исходили от милосердного Бога.* Это ерунда.

— Я,—откликнулся другой из сидевших на скамейке,— *не верю в Бога из-за холода.* Я видел людей, постепенно застывавших от холода, превращаясь в окоченелые трупы. *Если бы существовал Бог, добрый и милосердный, холода не было бы.* Это уж верно.

— Для того, *чтобы верить в Бога, надо было бы, чтобы не было всего того, что есть.* А ведь оно тут на глазах“.

В позднейшем романе „Огонь“ Барбюсс также останавливается на роли церкви в войне.

Накануне катастрофы „добрый старичок священник... преподает наставление...".

Верный слуга капитала поучает свою паству:

„Вот если б Бога не было, можно было бы сказать многое, но раз Господь существует, — все, что происходит, прекрасно... Разумеется, введут улучшения.

„Нищета, общественные бедствия, война—все изменят, все это уладят. Самое главное, предоставьте все это нам, не вмешивайтесь сами, вы все это испортите, чада мои. Мы все это сделаем, но только не сейчас.

„Сделаться счастливым сразу„ — продолжает старичок,—превратить несчастие в радость, бедность в богатство. Да ведь это же невозможно, и я вам скажу почему: если б это было так просто, оно уже было бы сделано, так ведь".

Вернувшись с фронта после полученной им раны, герой романа начинает сознаваться в справедливости поучений церковнослужителей:

„Я вижу вещи такими, каковы они были на самом деле", говорит просветленный испытаниями войны носитель „света".

„Я не вижу Бога, — говорит он, — всюду, везде я вижу отсутствие Бога. Взгляд, пробегающий пространство, возвращается сиротливым".

Просветленная испытаниями войны мысль начинает понимать, что корни религии в земной юдоли, в материальных интересах.

„В глубине моего сознания растет уверенность. Религии духовно уничтожают друг друга, потому что их несколько. Они уничтожают то, что опирается на их легенды. Но их руководители, те, кто составляет силу идола, навязывают ее. Они останавливают власть; они прячут свет. Они—*люди, защищающие свой человеческие интересы,* владыки, охраняющие свое царство".

Прозревает и Мари, жена героя, прекрасно формулирующая социальную функцию религии:

„Я знаю только одно, что иллюзия необходима. *Народу нужна религия для того, чтобы он мирился с тяготами жизни, с жертвами...*".

„Несчастным нужна религия, чтоб удержаться от падения. Может быть это безумие, но если у них отнять его, то что же им останется?"

Тяготы и жертвы. Война разбила последние иллюзии народа, — „внутренний голос" героя побуждает его теперь обратиться к окружающим со словами:

„*Не отстраивайте церквей*! Вы, что будете жить после нас и в прояснении прекратившегося потопа, быть может, будете свободней *видеть, яснее суть вещей, не отстраивайте церквей*! Они не заключали в себе того, что вы думали, и в

течение веков были лишь темницами спасителей и монументальной ложью".

Мракобесы видели в войне средство укрепления их влияния на массы,—они полагали, что война поведет к возрастанию суеверия.

Но они ошиблись,—по всем признакам, война оказывает обратное действие.

IV.

Зависимость религии от общественной среды не ускользнула от взора и *Г. Эббингауза*.

„В первобытной обстановке, где каждый сам должен заботиться об удовлетворении всех своих потребностей, понимание закономерной связи вещей ничтожно и мир представляется беспорядочным множеством самостоятельных мелких единиц; таковы же и боги. Каждый из них в общем „может все", хотя бы и не все одинаково успешно, и каждый пользуется своим могуществом совершенно сообразно настроению и произволу. Одни *боги* сильнее, другие слабее, но эта разница не велика; в общем они *представляют неорганизованную массу* равноправных индивидов, которые воюют между собой и заключают союзы, *совершенно как люди*, по образцу которых созданы.—Небольшие человеческие *общежития* разрастаются в *роды* и кланы: сообразно с этим *боги* становятся *родовыми божествами*; приобретая резкие отличительные черты в зависимости от условий жизни их рода.—*Общество расчленяется*; сверху вниз устанавливаются разные *степени господства* и подчинения; тотчас же и *боги* образуют *иерархическое государство*. Появляются *отдельные сословия ремесленников*, земледельцев, купцов; боги опять-таки следуют за этой переменой: *один печется о военном деле, другой о виноделии* и т. д." („Очерк психологии". СПБ. 1911, 206—7).

Теперь, наконец, даже чистые филологи начинают понимать, что земные корни имеет и религия древней Греции.

Поколения ученых и писателей подходили к ней с эстетическим масштабом, видя в ней религию красоты.

Наука XIX века подошла вплотную к изучению фактов религиозной жизни древней Греции, к установлению действительных верований греческого народа.

Наука XX века начинает видеть в явлениях хозяйственного быта, в трудовом процессе ключ к пониманию столь прославленных Шиллером в его знаменитых стихах „богов Греции".

Еще русский писатель *Глеб Успенский* в своих очерках под заглавием „Из деревенского дневника" успешно ста-

рался объяснить—в числе прочих форм народного быта—и религиозные верования русского крестьянина „условиями земледельческого труда".

Земледельческий труд ставит крестьянина в полную зависимость от непонятных ему и, повидимому, совершенно случайных явлений природы. Природа „учит его признавать власть, и притом власть бесконтрольную, своеобразную, капризно-прихотливую и бездушно-жестокую". И крестьянин „умеет терпеть, терпеть не думая, не объясняя, терпеть беспрекословно. Он знаком с этим выражением на факте, на своей шкуре, знаком до такой степени, что решительно нет возможности определить этому терпению более или менее точного предела".

Само собой понятно, что крестьянин олицетворяет природу, случайности которой для него „сосредотачиваются в Боге". Он верит в Бога „крепко, непоколебимо" и „ощущает его близость почти до осязания". Он молится ему, чтобы снискать его расположение, хотя не знает толком ни одной молитвы. Гл. Успенскому удалось однажды услышать весьма интересное исповедание веры.—„Верую во единого Бога отца",—учил знакомый ему крестьянин, Иван Ермолаевич, своего сына, — „и в небо и в землю. Видимо-невидимо, слышимо-неслышимо".

Религиозное суеверие представляет собою естественный продукт отношений крестьянина к природе, „особенностей земледельческого труда". Мысль крестьянина порабощена „властью земли" и природы [1]).

Аналогичную попытку по отношению к крестьянину древней Греции предпринял проф. *Богаевский*.

Еще Маркс в одном из примечаний к „Капиталу" указал на то, что „мелкое крестьянское хозяйство" наряду с „производством самостоятельных мелких ремесленников" „представляет экономическую основу классического общества в наиболее цветущую пору его существования" [2]).

Русский ученый взял на себя задачу привести в связь религиозную жизнь крестьянина древней Греции с его хозяйственной практикой.

В своем труде „Земледельческая религия Афин" (т. I, Петербург, 1916) он выясняет зависимость верований древних эллинов от основной отрасли их народного хозяйства — земледелия. Устремления к божественному древнего эллина имели весьма прозаические корни.

„В Греции еще Гомер выставил положение о том, что все люди ищут себе божество. Но в этом богоискании скрывалась своеобразная логика.

---

[1]) См. Бельтов. „За двадцать лет". СПБ. 1908, 37.
[2]) Капитал. Т. I. Госуд. изд. Москва. 1920, 323—4.

„Обыкновенного человека не могут привлекать одинаковым образом все явления жизни; невозможно требовать, чтобы его интересовали в одной и той же степени разнообразные стремления и занятия людей.

„Естественно, что каждый человек старается вращаться в кругу тех явлений, которые его особенно интересуют и касаются ближе, чем другие. Подобное соотношение существовало также и в религиозной жизни афинских земледельцев.

„Действительно, все люди ищут себе божество, но, как пояснил это положение Плутарх, не все люди ищут одни и те же божества".

Люди ищут и создают себе божества, соответствующие их материальным нуждам, отражающие зависимость их будничной трудовой жизни от непонятных им сил природы.

От богов ждут они помощи в трудовом процессе.

„Афинский земледелец естественно ставил на первое место божества, покровительствовавшие созреванию злаков и плодов, помогавшие сбору винограда и оливок и посылавшие помощь при начале полевых работ. Этих земледельческих, полевых божеств было так же много, как явлений природы, от которых зависело хозяйство афинянина. Среди этих божеств, которые грек почитал, как своих предводителей и помощников, некоторые занимали выдающееся место, другие получали менее высокое значение, в зависимости от своих функций".

„Земледельцу в своем хозяйстве приходилось иметь дело не только с землей, но также и с различными проявлениями окружавшей его природы.

„Атмосферические условия, влияние солнца и луны, присутствие почвенной влаги,—все это были явления, стоявшие в теснейшей связи с обрабатываемой землей.

„И греческий земледелец, имея в виду отмеченное соотношение, нередко замечал в земледельческой поговорке, что „год приносит урожай, а не поле".

„В небесных явлениях он видел те же земледельческие божества. Это были, пользуясь удачным выражением Тибулла, „небесные земледельцы", являвшиеся помощниками человеку, как и земные божества".

„Земные, полевые, почвенные божества, так же как божества вспашки, посева, молотьбы, веяния и приготовления хлеба охраняли эти важные в жизни земледельца действия.

„Таким образом, земледелец, окруженный явлениями природы, отдавал их во власть благодетельных и отгоняющих зло божеств, заботившихся о плодородных силах земли. Они оказывали свое благотворное влияние перед началом действия, охраняли его во все время выполнения и подводили к благополучному завершению" (30).

Афинские земледельцы обоготворяли те природные явления, которые оказывали определяющее влияние на их повседневную хозяйственную жизнь.

„Глядя на небо, земледелец мог видеть в нем совокупность различных атмосферических явлений, необходимых для его хозяйства".

„При разнообразии явлений земледельческой природы число божеств было весьма значительным. Можно сказать с уверенностью, *что не было почти ни одного явления земледельческого хозяйства, которое не стояло бы в тех или иных отношениях к какому-либо божеству*...

„Находясь в подобающих отношениях с божествами, земледелец в них видел своих помощников, заботившихся о благополучном ходе его хозяйства и отгонявших от него воздействие злых сил..

„На помощь земле приходили благодетельные божества, придававшие свою силу тому или иному действию и явлению и бравшие на себя заботу об отклонении от хозяйства злых влияний, направляя его к благому завершению".

„Греческий земледелец признавал, помимо обычных божеств, также специальные земледельческие божества, которые он почитал в начале своих земледельческих действий. Приступая к земледельческим работам, он призывал божества, оказывавшие свое воздействие перед началом подготовки земли под новый посев, и приносил им жертву. Также и перед сбором винограда совершались особые культовые действия".

Вот как *Богаевский* рисует историю земледельческого героя Дисавла.

„Религиозная мысль, оживив борозду, затем создала образ божества, заведывавшего проводимыми бороздами, которыми оно вскрывало хлебное поле. Затем она отделила божество от явления, и благодаря этому оказалось, что Дисавл сам родился от поля, покрытого бороздами. Этот образ был присущ античному миросозерцанию".

Образы и обряды, созданные религиозной практикой афинского землероба, были восприняты и государственной религией Афин.

„Признавая за земледелием крупное значение, государство обычно принимало в число официального культа те действия народной религии, которые занимали важное место в земледельческой жизни".

„Вспашка и посев являлись для земледельца важнейшими действиями, и государство считало необходимым принять их под свое покровительство. Государственная религия, принимая в свой обиход обряды земледельческой жизни, придавала им синтетический характер и, выполняя в культе простые земледельческие приемы, как бы суммировала вы-

полнение культа отдельных земледельцев в единичном, но имевшем общегосударственное значение, священном действии".

„Прилагая главные свои заботы к посевному хозяйству, афинский земледелец, в жизни которого древесные плоды и овощи имели весьма важное значение, уделял и посадному хозяйству необходимую долю своего терпеливого внимания" (203).

Носят явственную печать земледельческого быта и религиозные обряды афинского крестьянина.

„Обряды всезерния, всеплодия и всеовощья, преследуя одну общую цель обеспечения плодородия различных отраслей земледельческого хозяйства, обладали, однако, различными оттенками. Всезерние заботилось прежде всего о благополучном произрастании *хлебных* злаков. Обрядность всеплодия стремилась охранить урожай плодов *древесных*, а всеовощье обеспечивало жизнь *огородов и садов*" (216).

Так „отмеченные бытовые отношения земледельца, претворяясь в его сознании, выходили из него окрашенные силой религиозных представлений" (230).

„Неразрывно с почвой и вспаханным полем находились божества, родившиеся от него, как те посевы, которых ожидал земледелец. Кора, Плутос, Триптолем и Эрихтоний являлись светлыми детьми божественных родительниц. Они оказывались божественными рождениями афинских полей. В этом благодатном потомстве Земли и Деметры афинский земледелец воплощал урожаи хлебных злаков. Как можно видеть, афинянин старательно обставлял каждое *явление бытовой жизни* земли *особыми божествами*, которые по существу являлись не чем иным, как *религиозными образами повседневной жизни*. Видя перед собою землю, лежавшую под раскинувшимся над нею небом, *возделывая ее почву*, проводя в ней плодородные борозды и ожидая от нее урожая, *земледелец претворял действия и образы в религиозные представления*" (231).

„Когда мы говорили выше о Ге, Деметре и об умерших в их функциях почвенных божеств, можно было заметить, говорит *Богаевский*, что они обладали значением не сами по себе. Нигде, быть может, не сказалась живость греческой религиозной мысли в такой образной силе, как в представлениях об этих божествах. Все они являются перед нами превосходными олицетворениями живой силы почвенного слоя земли. Вся их деятельность заключалась в действии. Они приносили земные плоды, высылали „наверх" посевы, награждали человека всеми дарами богатств земных, посылали „все для жизни хорошее", воспитывали детей. Поэтому, упоминая о Земле и Деметре, мне постоянно приходилось говорить об их детях или любимцах. Земля рождала Эрехтея,

Эрихтония, Плутоса; Деметра давала жизнь Коре—Изобилию, Плутосу—Богатству; имела своим любимцем героя Молотильщика, который скоро получил значение зернового героя. Умершие посылали из недр земли растительность земледельческого хозяйства. Все эти божества способствовали жизни полей, а Плутос приносил земледельцу богатство золотистых зерен (стр. 232).

„*Божества и действия культа* в народной религии соответствуют, прежде всего, *требованиям жизни,* а не фантазии, которую удовлетворяет, главным образом, мифология—эта „роскошь верования".

„Действительно без атмосферических явлений, без небесной влаги, сухая известковая почва аттической равнины никогда не могла бы вынести на свет свои урожаи. *Религиозная мысль, следуя за явлениями бытовой жизни,* подчеркнула это отношение небесных явлений к земле в создании целого ря[illegible] „небесных земледельцев".

Та трактовка истории религиозных верований, которую мы находим в труде *Богаевского*, является, конечно, не правилом, а исключением в научной литературе.

Но плодотворные результаты, к которым пришел ученый, свидетельствуют о тех бесценных результатах, которые должен дать материалистический метод при планомерном применении его к области религиозной истории.

Весьма примечательно, что выводы *Богаевского* не остались без влияния и на чистых филологов, обычно совершенно лишенных чутья к действительной жизни.

Видно, что его работа не прошла бесследно для проф. *Зелинского*, который в одной из глав своей книги „Древнегреческая религия" идет дальше по намеченному исследователем пути.

Восторженный поклонник древней Эллады, профессор *Ф. Ф. Зелинский* в своей последней книге о „Древне-греческой религии" (Петербург, 1918) находит, что мы имеем „полное право видеть в ней религию труда". Сперва она освящала охотничий быт.

„Переходя от охотничьего быта к скотоводческому, человек почувствовал потребность и эту отрасль своего труда посвятить богам, и ее облечь в форму богослужения. Первый долг благодарности должен был быть уплочен, понятно, тому богу, который дал руководимому им человечеству достигнуть этой более высокой ступени его культуры; это был Гермес, *бог Аркадии*—той страны, которая, оставшись и в историческое время преимущественно *скотоводческой*, лучше других сохранила традиции скотоводческой эпохи. Это он похитил с Олимпа первое коровье стадо и дал его смертным... В других местах пастухи воздавали честь Аполлону: он сам некогда, искупляя убиение Пифона (или Киклопов),

согласился в течение целого года быть пастухом фессалийского царя Адмета—хорошо жилось при таком пастухе и стадам и их владельцу. И родиной Пана была Аркадия, где его считали сыном Гермеса. Но необходимыми помощниками всех этих богов были „влажнокудрые нимфы весенних лугов", доставлявшие влагу пастбищам в знойные летние дни; им пастухи тоже воздвигали непритязательные капища и чествовали их молитвами, приношениями и жертвами".

Но наиболее глубокий отпечаток наложило на религию эллинов земледелие, игравшее в их хозяйственном быту первенствующую роль.

Наконец, религия освятила и „оседлый, земледельческий быт. Он предполагает собственность и ее охрану, прочное поселение и государственный строй; *человеческий труд получает свое высшее освящение в общегосударственном богослужении*. Цикл государственных праздников был установлен в греческих городах, между прочим, в Афинах в эпоху сравнительно близкую к исторической по соглашению с Дельфами, верховными руководителями Эллады в религиозных делах; отсюда преобладающая роль Аполлона и Артемиды, в честь которых названо и большинство месяцев. Но при всем том эти праздники—апофеоз труда, и притом в такой возвышенной, благоговейной, прекрасной форме, какой не знает ни один народ мира".

Образы греческих богов, так широко оплодотворившие всемирную литературу, тесно связаны с производством материальной жизни.

„*Богиня земледельческого труда—Деметра*—собственно, одна из разновидностей матери-Земли, указание на которую она сохранила, повидимому, в своем имени („Dê-mêtêr") „почва-мать"). Для эллина она была *символом зреющей нивы*, в волнах которой мы и поныне можем ее чувствовать. И поэтому у этой „матери" есть „дочь"—Кора, символ тех зерен, из которых взойдет нива будущего года. Из этого таинства возрождаемого хлеба вещий ум эллина вывел дальнейшее таинство бессмертия души; на этом изумительном синтезе основано самое священное из празднеств Деметры—*Элевсинии* с их мистериями; но все же это был первоначально *праздник посева, почему ему и предшествовал праздник пахотьбы* (proêrosia). Священным было и преполовение бытности Коры у ее подземного властелина; но еще священнее праздник самой жатвы. И тут ум эллина, афинянина не остановился на одном физическом значении акта: даровательница урожая предстала перед ним, как основательница оседлой жизни вообще с ее прочным браком и семейственностью—он видел в ней свою „закононосицу" (thesmophoros). первоначальный праздник жатвы стал для него глубокомы-

сленным праздником семейной жизни вообще, Фесмофориями, празднуемым исключительно хозяйками.

„За работой землепашца—*работа виноградаря*, важность которой на юге очень велика; *посвящена она Дионису*.

„Цикл праздников Диониса открывался веселыми Осхофориями, т.-е. „ношением гроздий".

„Из прочих отраслей земледельческого труда—*древоводство* вообще было посвящено тому же Дионису, как „дендриту", богу приливающих весенних сил; но свою маслину афинянин посвятил своей богине - покровительнице, Палладе-Афине.

„Палладе же был посвящен и труд *ремесленника* в его полном объеме—на то она была Афиной-Эрганой, имела, как таковая, свою ограду на Акрополе перед Парфеноном и свой ежегодный праздник в октябрьское новолуние. Но изо всех ремесел одно было ей, как богине, особенно близким: это было самое выдающееся по художественному совершенству среди женских, ткацкое мастерство.

„Из других ремесел она особенно опекала гончарное, гордость своей Аттики.

„Зато в кузнечном Паллада имела товарища: искусным кузнецом считался тот, кого научили этому искусству „Гефест и Паллада-Афина".

„*Торговля*, как в известном смысле и поныне, имела своим покровителем Гермеса: бог-странник, знаменитый жезл которого—жезл со змейками—обеспечивает странникам безопасность на больших дорогах, естественно призывался и владельцами торговых караванов".

Фаза религиозного развития, отраженная в греческих эпопеях „Илиаде" и „Одиссее", соответствует мироощущению господствующего класса крупных землевладельцев-воинов.

„Исполненный гордой самоуверенности, огражденный от жизненной нужды *высший класс* все более уподоблял существование богов своей собственной доле. *Олимп стал отражением его роскошной и буйной жизни.* В истории нет другого примера такой тесной близости, связующей людей и богов, причем эти последние уделяли людям не мало своего величия, тогда как люди передавали богам все свои слабости. *Богов наделяли теми доблестями*, которые всего выше ценятся отважными, упорными, как в дружбе так и в ненависти *стойкими воинами*. Подобно этим последним, и боги движимы обыкновенно сильными личными влечениями; сознание долга возникает преимущественно из чувства личной верности,—в „Илиаде", по крайней мере, боги лишь в виде редкого исключения выступают хранителями нелицеприятного безличного права" (*Гомперц*, I, 25—6).

Исследователи древности приходят к убеждению, что изменения в религиозных верованиях обусловливались социальными переворотами.

„Религиозный кризис является отголоском кризиса социального, одним из следствий борьбы сословий, охватившей седьмой и часть шестого века. И здесь, как всегда, тяжкие страдания привели к молитве. По всей вероятности, люди, пострадавшие от завоеваний, или же ставшие жертвой сурового олигархического строя,—первые обратили тоскующий взор к утешениям загробной жизни, ожидая от богов вознаграждения за понесенную на земле несправедливость. Во всяком случае орфическое учение возникло не в высших, а в средних кругах общества. Отвращение к кровопролитию, играющее столь значительную роль в этом учении, указывает, что представителями его были люди, равнодушные к военной славе и чуждые военных подвигов. Точно так же „право“ и „закон“ (Dike и Nomos), занимающие выдающееся место в орфическом пантеоне, обыкновенно призываются на помощь слабыми и угнетенными, а не сильными и могущественными. Мы можем говорить о *сознательном* протесте против мировоззрения и идеалов правительствующего класса с неменьшим правом, чем о всем известном восстании против господствующей религии. Это восстание повело к тому, что именно фракийский Дионис,—образ которого сравнительно поздно был усвоен греческой мифологией,—занял такое выдающееся место в этой религиозной системе. Таким образом, мистическое зерно нового верования составляют не славные подвиги, как, например, подвиги Геракла, бога избранных, а незаслуженные „страсти“ народного бога Диониса. Превосходство сильных притеснителей, которых постигнет впоследствии месть высшего божества,—бессилие невинно-страждущих, но уповающих на конечное торжество справедливости—все это отразилось в злых Титанах и беспомощном младенце Дионисе“ (*Теодор Гомперц*, „Греческие мыслители“, I, стр. 118).

Образы богов повсюду стоят в тесной зависимости от хозяйственного быта населения.

„Между тем народ, живущий в стране, богатой охотой, мог уже говорить о „небесных охотниках“—таким был, например, германский Вотан; в представлении древне-индусского владельца стад бог неба является пастырем, а облака—его рогатым скотом“, пишет *Теодор Гомперц* („Греческие мыслители“, I, СПБ., 1911, 23).

Не менее явственно проступает земной, грубо-материальный корень религиозных представлений и в другой религии древнего мира—религии римской.

Работы цитированного нами того же профессора *Ф. Зелинского* дадут нам тому доказательство. В своей статье „Рим и его религия", помещенной в сборнике „Из жизни идей" т. III. „Соперники христианства", (изд. 2-е, СПБ. 1910) он пишет об одном из божеств римского пантеона:

„Если мы теперь желаем понять римскую Цереру, то мы должны откинуть все то, что в греческой Деметре было продуктом размышления и фантазии".

Чтобы понять это божество, „*Мы должны воскресить перед собой по возможности конкретно и полно картину волнующейся нивы, какою ее видел римский земледелец—человек,* живущий настоящим и совершенно забывший о том, что его предки были кочующими скотоводами или охотниками. Пшеница уже выколосилась, но еще не зацвела; любо смотреть, как при каждом дуновении ветра наклоняются ее сочные, упругие стебли, любо слушать таинственный рокот этих зеленых волн. И вот, то, что он видит, что он слышит—это и есть Церера... или, вернее, то, что ему любо в том, что он видит и слышит; не представление, а чувство лежит в основании религии. *Церера—это та сокровенная сила, которая объявляется в росте хлеба;* она сулит крестьянину богатый урожай и наполняет его сердце сладким чувством обеспеченности, но она же может и обмануть навеянные ею надежды: рост может остановиться, колосья, не успев налиться, станут бледнеть и сохнуть, зеленая нива преждевременно зажелтеет болезненной желтизной—к сладкому чувству надежды примешивается страх... Это еще не все, religio складывается не только из этих двух чувств; а впрочем, прежде чем продолжать, остановимся на них"...

„Верующий грек нисколько бы не удивился, если бы ему где-нибудь на дороге встретилась его Деметра в виде высокой и полной женщины, с ласковой улыбкой на лице; римлянин никогда в такой женщине не признал бы своей Цереры,—она объявляется ему исключительно в растущем хлебе. Затем, я нарочно сказал: в *растущем* хлебе: пока хлеб еще не взошел, а посеянный покоится в земле, его ведает не Церера, а Сатурн; когда он уже вырос и цветет—Флора; когда он готов к жатве—Конс (Consus). Божество обитает не в предмете, а в акте" (10—11).

Но и ряд других божественных образов связан с основой жизни римского народа—с земледелием.

По словам нашего ученого, „земледелец с замиранием сердца глядит на растущий хлеб: ах, кабы Церера была к нему милостива! — Внезапно на колосьях появляется ржа. Логика велит думать, что Церера разгневалась; но чувство вражды и отвращения, вызываемого видом гибнущего от ржи хлеба, до того различно от того, которое ассоциировалось с именем Цереры, что для него

потребовался новый религиозный эквивалент. Возник особый демон ржи Robigus; для его умилостивления праздновался особый праздник, Robigalia (25 апреля), причем народ толпами отправлялся к роще Робига и закалывал в честь его рыжую собаку...“ (12—13).

„В молитвах Церере упоминаются двенадцать различных божеств, имена которых обозначают различные полевые работы—от вспахиванья нивы до уборки хлеба: столько же приблизительно божеств предполагалось действующими при зачатии и рождении человека; несколько меньшее число—при совершении жертвоприношения, которое, как важный и решающий момент, само обоготворялось и давало повод к возникновению нового божества, отдельного от того, кому жертва приносилась“ (15).

Свои боги имеются и у городского ремесленника.

„Для живущего в пыльном и душном Риме ремесленника акты посеянного, цветущего, растущего и пожинаемого хлеба не сопровождаются никакими чувствами; для него существует только *акт покупаемого хлеба, т.-е. хлеб вообще*, который он будет ассоциировать либо с одним из названных земледельческих божеств—а именно, в силу исторических условий, с Церерой—либо с божеством новым, ad hoc созданным, Анноной („дешевизной урожая“).

В трудах буржуазных ученых достаточно явственно раскрывается и зависимость религии от борьбы классов в древнем Риме,—исследователи, избиравшие верования римлян предметом своего изучения, не могли не остановиться на связи между социальной и религиозной историей Рима.

Знаменитый *Эрнест Ренан* говорит о римской религии, „что она навсегда осталась религией аристократической. Человек мог стать первосвященником, как становился претором или консулом; домогаясь этих религиозных функций, не нужно было подвергаться никакому экзамену; человек не запирался на время в семинарию, не спрашивал себя, есть ли у него призвание к духовной деятельности. Он должен был только доказать, что хорошо служил своему отечеству и храбро сражался в такой-то битве. Не существовало никакого пастырского духа; эти гражданские первосвященники оставались людьми холодными, практическими и ничуть не думали, что их профессия требовала отречения от мира“.

„Существовала ли когда-нибудь религия, менее способная стать религией всего человечества? спрашивает автор „Origines du Christianisme“. Плебеям в ней был не только сначала воспрещен доступ к жреческому сану, но даже долго они были исключены и из самого общественного культа. В великой борьбе за гражданское равенство, наполняющей собою историю Рима, религия долго служила аргументом

против требований революционеров. „Как же,—говорили им,—можете вы быть преторами или консулами; вы не имеете права брать ауспиции". И народ, со своей стороны, был весьма мало привязан к религии. Всякая победа народа, сказали бы мы, сопровождалась антиклерикальной реакцией; аристократия же, напротив, всегда оставалась верной культу, дававшему божественную санкцию ее привилегиям" [1]).

Другой французский исследователь Фюстель де-Куланж в своей книге о „Гражданской общине древнего мира", говорит о религиозном отражении борьбы между патрициями и плебеями, составлявшей содержание древнейшей истории Рима.

„Плебеев характеризует одно определение: у них нет культа; по крайней мере патриции упрекают их в неимении его.

„У них нет семьи, gentem non habent", т.-е. у них есть только естественная семья; что же касается той, которую образует религия, настоящего рода (gens) у них нет.

„Для плебеев не существует священного брака, они не знают его обрядов. Не имея очага, они лишены и того союза, который устанавливается очагом...

„У них нет той священной власти, какою облекает отца религия...

„Для плебея нет ни закона, ни правосудия, так как закон есть религиозное постановление, а судебная процедура—собрание обрядов" [2]).

По свойственной историкам - идеалистам аберрации, Фюстель де Куланж пытается объяснить приведенные им факты соображением, будто, в Риме „различие классов произошло из религии",—между тем как все данные, собранные в его труде, ясно свидетельствуют об обратном, доказывая, что в религиозной сфере отражалась борьба общественных классов.

И, наконец, талантливый французский историк *Гастон Буассье* в своей капитальной работе „Римская религия от времен Августа до Антонинов" (перевод с 7-го изд., Москва, 1914) приводит ряд фактов, подтверждающих полную обусловленность экономическим базисом религиозной надстройки и в древнем Риме.

По его словам, „счастливый случай сохранил нам самый древний римский календарь; он содержит в себе почти исключительно одни земледельческие праздники. Следовательно, вначале этот культ имел вполне сельский характер и, несмотря на изменения, которым подвергался, долгое время сохранял черты своей первоначальной простоты" (38).

Из официальной религии римского патрициата было исключено низшее сословие—плебеи.

---

[1]) „Рим и христианство в общей истории европейской культуры", т. VI. „Раннее христианство", стр. 177-178.

[2]) Пер. под редакцией Кудрявского, СПБ. 1906, 264–5.

„Сначала в религии им было так же мало места, как и в городе: они не только не имели доступа к жреческому званию, но были формально лишены права участвовать в общественном богослужении; они могли молиться отечественным богам только у себя дома, в своей семье. *В той долгой борьбе*, какую они вели, чтобы завоевать себе гражданское равенство, *их противники пользовались чаще всего религией, как оружием против них*. Всякий раз, как голосовался какой-нибудь народный закон, являлся авгур и возвещал, что на небе замечены неблагоприятные знаки, после чего собрание должно было, по закону, разойтись. Когда плебеи обращались с ходатайством о допущении их к общественным должностям, им обыкновенно с пренебрежением отвечали: „Как же вы можете сделаться преторами или консулами? Вы не имеете права совершать ауспиций, auspicia non habetis“, а так как ни одно должностное лицо не предпринимало ничего, не посоветовавшись с ними, то, следовательно, ни один плебей и не мог занимать общественной должности. Понятно, что *народ не мог быть сильно привязан к религии*, которая его не только знать не хотела, но мало того, охотно *служила оружием против него* в руках его врагов. Вот почему *все плебеи, защищавшие свои интересы, в общем относились к религии отрицательно*. Из рассказа благочестивого Тита Ливия о второй пунической войне мы видим, что всякий раз как плебеи берут верх, религия недовольна их торжеством. Народные консулы постоянно оказываются чем-нибудь виноватыми против нее: то они не вняли указаниям богов, то не исполнили необходимых жертвоприношений и очистительных обрядов. Правда, что после их поражения снова берет верх аристократия, а вместе с тем оживляется и религиозный дух. Патриций Фабий торжественно провозглашает, „что надо приписывать бедствие при Тразимене не столько невежеству и безрассудству консула, сколько его незнанию церемоний и ауспиций“, и после того утомляет весь город бесконечными всевозможными обрядами и обращениями к богам“.

Если угнетенные были мало привязаны к религии, то, наоборот, за нее цепко держался господствующий класс.

„Патриции, напротив того, имели много причин, чтобы оставаться верными старой религии: она освящала их притязания, оправдывала их преимущества и была как бы создана исключительно для них; вот почему она дольше всего сохранялась во всей своей чистоте именно у них. Такие корпорации, в которых они господствовали безраздельно, как, например, Арвальское братство, до самого конца оставались верными древним обрядам; в то время, когда какой-нибудь старинный обычай был уже всеми позабыт, он сохранялся в знатных семействах“.

Вот сколько буржуазных ученых говорят марксистской прозой, сами того не подозревая!

В многовековой борьбе патрициев с плебеями труднейшей позицией, которую последние обязаны были отвоевывать у противника, были функции, связанные с отправлением религиозного культа.

Здесь разыгрались решительные битвы.

„Оставались только жреческие должности, говорит *Фюстель де Куланж*; их, повидимому, уже нельзя было отнять у патрициев, потому что ненарушимым догматом древней религии было то, что право произносить молитвы и прикасаться к священным предметам передавалось только с кровью. Знание обрядов, как и боги, было наследственно. Подобно тому, как домашний культ был родовым наследием, в котором не мог принимать участие никто посторонний, так же и государственный культ принадлежал тем семьям, которые образовали из себя первоначальную гражданскую общину. В первые века Рима никому, конечно, и в голову не могло притти, будто плебей мог быть верховным жрецом.

„Но понятия изменились. Плебеи, устранив из религии правило ее наследственности, стали пользоваться религией в своих интересах. Они создали себе домашних ларов, алтари на перекрестках, очаги триб. Патриции относились сначала только лишь с презрением к этому подобию религии. Но с течением времени дело приняло серьезный оборот, и плебеи пришли к тому убеждению, что даже с точки зрения культа и по отношению к богам—они равны патрициям.

„Два принципа стали лицом к лицу. Патриции упорно поддерживали тот взгляд, что сан жреца и право поклоняться божеству—наследственны. Плебеи же стремились освободить религию и жречество от этого древнего закона наследственности; они утверждали, что каждый человек правоспособен произносить молитвы; раз только он гражданин, он имеет право совершать и обряды культа гражданской общины; отсюда они приходили к тому выводу, что плебей может точно так же быть жрецом.

„Если бы жречество было вполне отделено от управления и от политики, то возможно, что плебеи не стремились бы к нему так страстно и с таким жаром, но *и жречество, и управление, и политика—все это было слито вместе*: жрец был магистратом, понтифекс был судьей, авгур мог распустить народное собрание. *Плебеи скоро поняли, что без жречества у них не было ни истинного гражданского, ни политического равенства.* И они поэтому потребовали разделения жречества между двумя классами так же, как они требовали раньше разделения консульства.

„Плебеям трудно было выставить в виде возражения их религиозную неправоспособность, потому что вот уже

шестьдесят лет, как они в качестве консулов совершали жертвоприношения, как цензоры—обряд очищения граждан. как победители врагов—священные обряды триумфа, плебеи уже овладели через магистратуру частью жречества, и трудно было уберечь от них остальное. Вера в принцип религиозной наследственности была поколеблена и в среде самих патрициев. Тщетно некоторые из них ссылались на древние правила и говорили: „Культ будет искажен и осквернен недостойными руками. Вы посягаете на самих богов; берегитесь, чтобы их гнев не обрушился на наш город". Но эти аргументы оказывали, повидимому, мало влияния на плебеев, да и на большинство патрициев они не производили впечатления. Новые нравы дали победу плебейским принципам, и вследствие этого было решено, что отныне половина жрецов и авгуров будет избираться из среды плебеев.

„Это была *последняя победа низшего сословия*; ему нечего было больше добиваться.

„*Патриции потеряли все, даже свою высшую религиозную власть.* Ничто не отличало их больше от плебеев; патрициат был теперь только одним именем, воспоминанием" [1]).

Когда римские цезари на развалинах римской республики устанавливали свою власть, они умело воспользовались религиозным суеверием в целях ее укрепления.

„Римская религия представляла собою единственный консервативный элемент, уцелевший в этом разрушавшемся обществе", пишет *Гастон Буассье.*

„... Можно совершенно справедливо сказать, что римская религия воспользовалась несчастиями Рима и, после падения республики, сделалась одною из тех сил, с помощью которых можно было поднять общество. Это заметил еще Цезарь и, несмотря на свое нерасположение к ней, под конец жизни намеревался, повидимому, воспользоваться ею, как орудием для переустройства государства. Август гораздо лучше понял всю ее важность, и, можно сказать, без всякого преувеличения, что он положил ее в основу своего правления".

Восстановление древнего римского культа было одним из устоев политики Августа.

„Все жреческие коллегии, существование которых совсем не было заметно в конце республики, при нем снова получили свое прежнее значение, и многие знатные лица, вероятно, для того, чтобы угодить ему, начали доискиваться чести принадлежать к ним.

„Обновляя древние культы и созидая новые, Август пытался вновь вдохнуть жизнь в эту отжившую религию" [2]).

---

[1]) „Древняя гражданская община", 351—352.

[2]) Римская религия от времен Августа до Антонинов, 81—84. Ср. Виппер. „Очерки истории римской империи", Москва, 1908, 387—8.

Земной источник представлений о божественном так сильно дает знать о себе, что его не в состоянии отрицать даже исследователи, которых нельзя заподозрить ни в каком пристрастии к экономическому материализму, которые отдают сильную дань мистике.

Таков проф. *Карсавин*, автор „Очерков религиозной жизни в Италии XII—XIII веков". СПБ. 1917.

Он никак не хочет признать, что ключа к истории религиозных сект раннего средневековья нужно искать в социальных отношениях того времени,—но вынужден делать характерные оговорки.

„История катаризма показывает, поскольку вообще это нам доступно, и степень интенсивности религиозной жизни Италии XII—XIII в.в., тесную связь религии с политическими отношениями и политико-социальною борьбой внутри коммун, предостерегая в то же время при объяснении его развития от переоценки влияния экономически-социальных и—sit venia verbo!—классовых отношений" (65).

И для *Карсавина* все „яснее становится органическая связь религии с другими стихиями жизни. Религия освящает экономическую деятельность в организациях гумилиатов и терциариев, пытается влиять и влияет на социальные и политические отношения" (553).

Правда, каждый шаг в сторону признания зависимости „религиозной жизни" от социальной борьбы наш автор старается ослабить оговорками,—но это ему плохо удается.

„Эволюция общества облегчала распространение и обнаружение религиозных идей и чувств, сплочение около одного идеала многих людей и их организацию, путем ли использования уже выработанных форм организации или благодаря образовавшимся социальным навыкам. И в связи с этим становится понятным, почему религиозное движение нашей эпохи обнаруживается в городах и видимо увлекает преимущественно *массы городского населения,* почему оно сильнее всего выражено в северной и средней Италии. Но, конечно, не изменение социальной структуры вызвало подъем религиозного чувства. Оно только способствовало (?) его обнаружению и социализовало его проявления" (555).

Автор пытается доказать, что „Религиозный подъем не может быть приурочен к какому-нибудь определенному социальному классу. В катаризме замешана местами вся знать, еще в XII в. „радовавшаяся побасенкам еретиков", и кончается он, как показывает *Молинье*, не в городе, а в деревне. *Доминиканские милиции* по социальному составу своему приближаются скорее всего к *знати.* Сам доминиканский орден отнюдь не вербуется из низших классов общества. Францисканцы увлекают не только простых, но и знатных, а движения вроде Аллилуйи и флагел-

ланства захватывают все слои городского и сельского населения".

Но, читаем мы дальше, „и в XII—XIII в.в., как и ранее, *религиозное возрождение интенсивнее и ярче в низших слоях. Среди них распространяется арнольдизм, из них выходят гумилиаты. Вальденсы* рассчитывают главным образом на них, как их же имеет в виду демагогия *катаров.* Это и понятно. *Для угнетенных религия могла казаться единственным прибежищем и утешением*" (555).

Эти факты уничтожают значение сделанных раньше нашим исследователем оговорок.

V.

В XVIII столетии, когда буржуазия была еще революционным классом, когда она вела борьбу с абсолютизмом и феодализмом, она писала на своем знамени знаменитый лозунг Вольтера écrasez l'infame [1])—раздавите гадину,—она объявила крестовый поход и против религиозного суеверия, против католицизма.

Во время Великой Революции конца XVIII в. победоносные французские санкюлоты поставили на место христианской религии религию разума, — почитание верховного существа.

Но в XIX веке, при первых громовых раскатах классовой борьбы между пролетариатом и буржуазией, буржуазия повернула вспять, вернулась к религии, как одному из наиболее могучих средств борьбы против надвигающейся пролетарской грозы.

Этот процесс принял особенно яркие формы после знаменитых июньских дней 1848 года.

Как пишет историк февральской революции,—

„Буржуазия, бывшая до 1848 года вольтерианской, как было вольтерианским дворянство до 1789 г., по примеру этого последнего и по тем же причинам проделывала то же превращение. Церковь—этот древний привилегированный союз, сохранившийся среди раздробленной нации, проповедница дисциплины среди мятежного вихря, который расстраивал ряды общества, церковь, которая настаивала на вечности нищеты и вечности милостыни в противовес мечтаниям о равенстве социалистов,—казалась убежденным консерваторам той крепкой скалой, у которой можно было бы бросить якорь во время бури, истинным и единственным оплотом против революционного духа. Можно сказать, что та же симметрично происходившая эволюция сделала католицизм буржуазным, а буржуазию католической" (*Ренар.* „Республика 48 года", СПБ., 1907, 35).

---

[1]) Под infame (гадиной) „подразумевалась христианская церковь без различия исповеданий, церковь—как носительница суеверия и фанатизма". Штраус. „Вольтер". СПБ. 1906, 208.

На следующий день после 24 февраля, *Кузен*, этот первосвященник и отступник философии, *Кузен*, о котором его друзья говорили: „он будет кардиналом", восклицал: „Скорее в объятия епископов; они одни могут спасти нас". *Тьер*, которого один из епископов называл „этот гадкий маленький хамелеон", писал в мае 1848 г.: „Я изменился. И я стал таков, каков я есть, не вследствие революции в моих убеждениях, а вследствие революции в социальном положении" (Ibid., 35).

Фаллу объявил вечность нищеты; он претендовал на то, чтобы замуровать бедный класс в тех условиях, в которых он жил, и наложить печать религии на запрещенный для него исход; он сказал, обращаясь к социалистам: „Вы не хотели удовольствоваться улучшением участи бедняка и просвещением сердца богатого. Нет, вы хотели, вопреки Божескому закону, сделать так, чтобы не было ни богатых, ни бедных". *Монталамбер* говорил в свою очередь: „Середины нет; теперь нужно выбирать между католицизмом и социализмом" (Ibid., 233).

И буржуазия сделала свой выбор в пользу католицизма.

Впрочем, уже в XVIII веке буржуазия видела в вольнодумстве свою классовую привилегию.

„Масса, говорит *Вольтер*, нуждается в прочной узде, и если бы Байлю пришлось управлять хотя бы только пятьюшестью сотнями крестьян, то он не преминул бы проповедывать им о Боге, который наказует и вознаграждает" (*Д. Штраус*. „Вольтер", 6 лекций, СПБ., 1906, 173).

В эпоху разложения капитализма буржуазия открыто видит в религии лишь instrumentum regni, средство управления.

Анатоль Франс в своем романе „Восстание Ангелов" дает на примере в лице одной дворянской фамилии сжатую характеристику эволюции отношения господствующих классов Франции к религии.

„От Конкордата 1801 года до последних лет Второй Империи все д'Эспарвье ходили к обедне ради примера другим. *Скептики в душе, они считали религию способом управления.* Марк и Ренэ первые в роде обнаружили признаки истинного благочестия. Генерал посвятил свой полк Святому Сердцу и исполнял обряды с таким усердием, которое было замечательно даже у военного, а ведь известно, что набожность, эта дщерь Неба, избрала в качестве своего излюбленного пребывания на сей земле сердца генералов Третьей Республики. Истинная вера имеет свои превратности.

„При старом режиме верующим был народ, но не аристократия и не образованная часть среднего сословия. При Первой Империи армия сверху донизу состояла из безбож-

ников. *Теперь народ не верит ни во что, верхние слои хотят верить,* и иногда это им удается, как удалось Марку и Ренэ д'Эспарвье".

Коммунизм, уничтожив классы, сделает невозможным использование какой-либо формы идеологии для угнетения большинства меньшинством,—поставив людей в ясные отношения к природе и друг к другу, он упразднит мистический покров, облекавший их взаимоотношения в эпоху социального и политического неравенства,—и религия попадет в тот же музей древностей, куда будет сдано государство со всеми его орудиями, порождениями классового рабства!

С тех пор, как русский народ показал себя на деле,—по выражению *Гоббса*, „сильным, но злым и малым", и сбросил с себя власть имущих классов,—буржуазия не перестает думать о средствах, которые дали бы ей возможность восстановить утраченное ею классовое господство.

Буржуазия ищет противоядия от социалистического яда в опиуме религии.

Это не раз имело место в истории: так было после Великой Французской революции и после Февральской революции 1848 года во Франции; такой поворот наблюдается среди русской буржуазии и теперь.

Сам *П. Н. Милюков* в своих „Очерках по истории русской культуры" закончил вторую их часть, посвященную „церкви и школе", следующими словами:

„Отношение интеллигентного русского к религии осталось таким, каким создала это отношение история,—безразличным" (3-е изд., СПБ., 1902, 402).

Теперь это былое религиозное безразличие сменяется самым живым интересом к делам веры.

Но сами буржуа не скрывают того, что в основе их внезапного обращения к небу лежат мотивы, коренящиеся в нашей грешной земной юдоли.

Крайне интересна в этом отношении, помещенная в № 102 кадетского „Нашего Века" за 1918 г. заметка *В. Ирецкого* по поводу принятия проф. *Булгаковым* священнического сана.

В самом этом факте нет ничего неожиданного: Булгаков в свое время проделал эволюцию „от марксизма к идеализму" (так назвал он вышедший в 1903 г. сборник своих статей), затем он открыто перешел под сень казенного православия,—и принятие им священнического сана является только внешним выражением происшедшего давно факта его внутренней жизни.

Но очень интересны те комментарии, которыми кадетский публицист сопровождает свое сообщение.

„Ныне, облачившись в одежду служителя Господа, бывший профессор политической экономии, конечно, *не по-*

кидает нашу грешную землю. Наоборот. Более, чем *когда-либо, умиротворяющая религиозность нужна теперь России, и мы безусловно придем к ней.* Дикое безумие не может долго управлять коллективным умом, и на *смену ему явится другой русский экстаз*—экстаз святости. „С молоду было много бито-граблено; надо под старость душу спасти". Очень скоро русские „разбойнички" начнут отбивать земные поклоны и накладывать на себя вериги. Да, да, мы—у великих канунов покаянчества и всенародного самосознания. Разбойник ударится в другую крайность и обратится в святого, ибо русский разбой и русская святость—две стороны тонкого лезвия".

Да, „более, чем когда-либо, умиротворяющая религиозность нужна теперь"... но, конечно, не России, а русской буржуазии—нужна, как орудие против революционного коммунизма.

Вот почему свободомыслящая когда-то буржуазия искала союза с церковью, вот почему она льет воду на мельницу этого пережитка ранних ступеней культуры.

По удачному выражению одной вечерней газетки в 1918 г., наш „средний класс мечется между патриархом и германским посольством"... в чаянии освобождения от большевиков.

Казенное православие—вот та сила, при помощи которой буржуа надеялись посадить на цепь „зверя", как они именуют русский народ.

В № 123 кадетского „Нашего Века" за 1918 г. этому, очевидно, наболевшему для нашей буржуазии вопросу были посвящены целых две статьи: статья *Д. Философова*—„О лампадном масле и прочем" и ученого профессора *Зелинского* „Евдокия".

„Краткий смысл длинных речей" таков: религия нужна... для народа.

Философов ставил вопрос в перспективе потрясений, вызванных мировой войной:

„Трагическое ощущение мира проникло в сердца „прозелитов" благодаря грандиозному размаху всемирных событий, в цепи которых большевики являются лишь одним из звеньев. Все совершающееся на наших глазах настолько иррационально и *безлично*, что именно в личности проснулась жажда твердого берега, более „верного", нежели тот, что до сих пор укрепляла наша „передовая" интеллигенция".

Автор говорят о „переломе" в миросозерцании нашей интеллигенции.

„Перелом этот несомненно намечается. Как раз лю[дь] наиболее сознательные и творчески сильные с отвращен[ием]

стали отворачиваться от мертвой „отварной“ воды, изготовленной нашими аптекарями, и с опасностью жизни отправились на поиски св. Грааля.

„Несомненно, такой же процесс происходит и на Западе, потому что в водоворот стихийных событий вовлечена вся наша планета...“.

Но позволим себе не поверить *Философову*, когда он говорит:

„Очень досадно, что в церковь идут слабые души или политики, желающие ее „использовать“ в своих целях“.

Тем более, что его коллега по газете проф. *Зелинский* мужественно ставит все точки над i.

В своей статье он высказывает сожаление по поводу того, что „одной ученой корпорацией“ было отклонено приветствие патриарха через делегата.

И по этому поводу *Зелинский* высказывает ряд мыслей „о значении религии для народа“:

„И религия, и церковь действуют своей традицией, в ней их действенная, а, стало быть, и их облагораживающая сила. *Бесцельно* поэтому стараться заменить *для народа* одну религию и церковь другой, *хотя бы даже и сравнительно лучшей*: то, что он выиграет вследствие этого плюса, более чем уравновешивается той *потерей, которую он понесет вследствие перерыва традиции*“.

Дальше профессор становится совершенно откровенным:

„Ныне, в связи с продовольственным кризисом, во всех газетах мелькает слово „калория“; нормальная доля пищевых продуктов должна дать каждому человеку три тысячи с чем-то калорий ежедневно. Это касается однако только его *физического* существования; для того, чтобы он, как сознающее существо, чувствовал себя сносно на земле,—требуется тоже известное число духовных калорий,—число, увы, не поддающееся точному учету. И подобно тому, как в состав тех физических калорий входят белки, жиры, углеводы, так и в составе этих духовных, гораздо более пестром, мы находим, кроме различных для каждого элементов радости, еще религию, науку, искусство. А в этой троице самое доступное начало—религия; и не только самое доступное, но и самое действенное. Отнимите его...

„И этот организм, неудовлетворенный и озлобленный, провозгласит лозунг: „Бога нет—все дозволено!“

Комментарии излишни.

„Кое-кому это, повидимому, на руку: но мы ведь разговариваем не с ними“.

Да, г. профессор обращается к представителям Besitz

und Bildung (собственности и образования),—к массам и их вождям он относится с высокомерным презрением.

А тех буржуа, которые еще не расстались с традициями свободомыслия из политических соображений, *Зелинский* убеждает „по крайней мере, оставить в покое религию и церковь, как они оставляли в покое краюху в руках бедняка, которому его средства не дозволяли поддерживать свое физическое существование зернистой икрой с устрицами...“.

Нагло до цинизма.

„Бедняку“—„краюха“ и казенное православие,—богачу „зернистая икра и устрицы“ в сфере материальной,—свободомыслие в области духовной.

Правда, *Зелинский* понимает, что времена изменились.

„Оставляли... да, именно; приходится говорить об этом, как о прошлом. Теперь прежние любители икры и устриц поняли трагическое значение молитвы: „Хлеб наш насущный даждь нам днесь“.

Подобно заправскому экономическому материалисту, *Зелинский* приводит изменение идеологии нашей буржуазии с переменой ее материального положения.

„Значит ли это, что они поняли трагическое значение также и религии? Как будто, да. Церкви переполнены молящимися; те, которые никогда их не посещали, теперь даже составляют преобладающий элемент“.

Зелинский не склонен разделять досады *Философова* по поводу политических мотивов обращения к религии буржуазных слоев.

Наоборот, он говорит:

„Объективно рассуждая, это, с отстаиваемой здесь точки зрения, отрадный признак: чем более мы укрепим культурную силу, тем менее будет оснований бояться за культуру“.

Чем крепче будет церковь, тем больше основания ждать, что полновластие буржуазии будет восстановлено,—хочет сказать профессор.

Можно себе представить, что думают прожженные практические дельцы буржуазии, если до такого цинизма доходят ее „ученые идеологи“.

Но напрасно думает г. профессор, что ему не придется „разговаривать“ с массой,—она стоит теперь у власти, и с ней приходится ему иметь дело.

В той же статье он мимоходом бросает следующее замечание:

„Нас, людей науки, не для того кормит народ, чтобы мы витали исключительно в наших эмпиреях: он требует, и справедливо требует, чтобы эти его им питаемые силы, вознесшись в поднебесье, были ему возвращены в виде благодатного дождя“.

Глубокая истина.

И можно только еще раз поблагодарить профессора за его откровенность: „народ“ видит, кого он „кормит“ в лице „людей науки“ и чем они ему платят за работу его грубых рук.

Да, буржуазия вполне откровенна,—в религии она видит, по словам Гейне, „Entsagungslied, womit man einlullt, wenn es greint, das Volk, den grossen Lümmel“ (старую песнь отречения, которой убаюкивают народ, этого великовозрастного дурня,—когда он плачет).

Но г-да Зелинский и К⁰ ошиблись: народ настолько проницателен, чтобы не дать себя обмануть детскими сказками, он ответит вместе с Гейне:

Sie sang das alte Entsagungslied,
Das Eiapopeia vom Himmel,
Womit man einlullt, wenn es greint,
Das Volk, den grossen Lümmel.

Ich kenne die Weise, ich kenne den Text,
Ich kenne auch die Verfasser,
Ich weiss, sie tranken heimlich Wein
Und predigten offentlich Wasser.

Ein neues Lied, ein bessres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten:
Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.

Wir wollen auf Erden glücklich sein
Und wollen nicht mehr darben;
Verschlemmen soll nicht der faule Bauch,
Was fleissige Hände erwarben.

Es wächst hienieden Brot genug
Für alle Menschenkinder,
Auch Rosen und Myrten, Schönheit und Lust,
Und Zuckererbsen nicht minder.

Ja, Zuckererbsen für Jedermann,
Sobald die Schoten platzen!
Den Himmel überlassen wir
Den Engeln und den Spatzen.

Она пела:

Ту старую песню, о сладости жертв,
Небесную эйяпопею,
Которой морочат ребенка-народ,
Чтоб гнул он покорнее шею.

Я знаю ту песню, я знаю и кто
Ее сочинители были,—
Тянули тайком они сами вино,
А паству водою поили.

Нет, песню другую, получше, новей
Спеть, други, хочу вам теперь я;
Мы будем счастливей, мы будем умней,
Отбросив гнилые поверья.

Ленивому брюху мы есть не дадим,
Что добыли дельные руки,
И царство небесное здесь создадим
Себе мы без слез и без муки.

У щедрой кормилицы нашей—земли
Для всех нас довольно и хлеба,
И миртов зеленых, и роз, и любви,
К чему торопиться на небо?

Р. В. Ц.

Цена 50 руб.

Указанная на книге цена никем не может быть повышена.

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ПЕТЕРБУРГ * 1920